فوائد خاقانیه ٤٦٩

كتاب الفوايد الخاقانيه تاليف الشيخ
الفاضل والرئيس الكامل والحبر المحقق
المدقق محمد امين ابن صدر
الملة والدين الشرواني
تغمده الله برحمته
واسكنه فسيح
جنته
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

صدر كلام ارباب الفضل والعرفان وختم مقال اصحاب العلم والايقان حمد الله الذي فضل
مواد العلما على دماء الشهدا لانه انما يخشي الله من عباده العلما ثم الصلوة والسلام
علي خير الانام محمد محمد نيران الشرك والضلال ومجمد عيون رذايل سواير اشرار
الجهال وعلي اله وصحبه الذين ازاحوا بنور غرتهم غياهب الظلام ما تعاقبت الليالي
والايام وتناوبت الشهور والاعوام **وبعد** فيقول احوج العبيد الي الفضل الرباني
محمد امين بن صدر الملة والدين الشرواني شرح الله صدره ويسر له امره ان ارفع
المطالب واسناها وانفع المارب واعلاها واسمي الفضايل والمناقب واسني
الكمالات والمراتب علي ما نطق به الكتاب والسنه واطبق عليه عظماء الامه هو
التحلية بحقايق العلوم والمعارف والاحاطة بما فيها من الدقايق واللطايف فانها
وان كانت لكبيرة لما فيها من الرياض والحياض والخمايل والغياض والطرايق والشعاب
والشواهق والهضاب يتفرع عن كل اصل منها افنان وفنون وتنشق من كل دوحة
منها اغصان وغصون الا انها يسيرة علي من يال فيها جهده وعاني فيها وكده
وكده وتصفح سينها وتعرف غثها وسمينها واني قد نبغت فيها قديما وصبغت
بها اديما ولم ازل في خدمتها مستديما الي ان من الله عز وجل علي باجتناء ثمراتها
من افنان فنونها واقتناء شواردها من صحايف الزبر شروحها ومتونها فحمت ان
احوم حوم شكره واحدث ببعض ما اولاني من بره بترتيب كتاب يجمع من العلوم
امهاتها ويشتمل من الفنون ماهو من مهماتها الا انه كان يعوقني عن ذلك ما
ابتليت به من مهاجرة الاوطان ومفارقة الاولاد والاخوان وذلك حين تلاطمت
امواج الفتن في بلاد شروان وتراكم افواج المحن علي من كان فيها من السكان وجرد
الدهر علي اهاليها سيف العدوان واباد من كان فيها من الخلان وفرق بيني وبين

اصحاب كانوا سلاحزني ونزهة خاطري وحال بيني وبين احباب كانوا بمنزلة
السواد للناظري كنت بمشاهدتهم قرير العين فاصابنا الدهر بالعين ونعق فيما
بيننا غراب البين فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام وبدد شملنا ايدي نوايب
الايام فرماني الدهر بالادراز من ارض الي ارض وجرني من رفع الي خفض وتلاعبت في
الحدثان وترامي بي البلدان حتي انخت بدار السلطنة العليه اعني بلده قسطنطينيه
حماها الله تعالي عن الافات والبليه ففتحت عيني فاذا هي جنة نعيم بلدة طيبه
ومقام كريم لقد جمعت فيها المحاسن كلها واحسنها الايمان واليمن والامن فتشرفنا
بمن كان فيها من العلما العظام والفضلا الكرام سيما ريس الكل وشيخ الاسلام
فاقتبست من شكوة انوارهم واستضات من اشعة اقمارهم فوجدتهم كما قيل

لا عيب فيهم غير ان ضيوفهم … يلام بنسيان الاحبة والوطن

فقلت الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن فاثرت الاقامة فيها علي الرحيل بعد ما
استخرت الله تعالي ذو الفضل الجليل فازمعت ان اتصدي لتحصيل ما عزمت
عليه واتولي التكميل ما توجهت اليه فوقعت بين اقدام واحجام لما في الامر من
خسة شركا الاقوام لكن تذكرت ما قيل الحق ابلج والباطل املج وقوله تعالي
واما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وان الزمان لم
يخل بعد بحمد الله تعالي عن اعلام العلما واعيان الفضلا من كل حبر ماهر وبحر زاخر
وسحاب ماطر فانه وان لم يبق منهم الا قليل العدد لكنهم كثير العدد واذا ارتضوا

شيئا لا يعبأ بردّ من سواهم الجماعة وان شذ عنهم من عاداهم

اذا رضيت عني كرام عشيرتي … فلا زال غضبانا علي لئامها

فشرعت فيه في اثنا عوايق شتي وعلايق قصوي واوردت في كل علم مباحث لطيفه
ومسايل شريفه واتيت بتحقيقات خلا عنها الزبر المتداوله واشرت الي تدقيقات

لم تحوها الصحف المتناوله وضممت اليها ما عندي في كل باب من لطايف تبهر الالبلب
ولا توجد في مطاوي كتاب فجا بحمد الله تعالي كما يحبه الاودا وبرتضيه الاحبا
كتابا جامعا لجواهر الفوايد ونحو مسجورا بنفايس الفرايد ولما كان الابريز وان
كان تمام صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي الابصار الا بعد ان
يسك بسكة السلطان ويكوي جبهته باسم من بيده مقاليد الزمان وسمت
غرته باسم من سمي باسمه الالقاب وزهي بذاته الانساب احيا شعاير الشرع
بعد اندراسها وجدد معالم الدين عقب انطماسها اضا بتباشير انوار دولته العوالم بعد ما
وقب غواسق الفتن وقشع اثار مرحمته غمام الغموم عن الافاق اثر ما عم دواهي المحن
وازاح باشعة قواضبه ظلم الظلم عن بسيط الارض فاصبحت مستنيرة الاطراف
وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاضحت مشرقة الاكناف تلالا من جبهته الزاهره
انوار الدولة القاهره وتطاطا دون سرادقات عظمته الاكاسره واكتحل بذرور
غبار عتبته ابصار القياصره والتجا الي جنابه سلاطين البر والبحر ولاذ ببابه قاطبة
اساطين الدهر وجمع بين الصورة الملكيه والسيرة الملكيه وقرن بين الحكمة اللقمانيه
والحكومة السليمانية من نزل باعتابه نسي الاحباب والاصحاب ومن لاذ ببابه اتاه
المطالب من كل باب فهو غرة بيت الخلافه ودرة صدف السلطنة والامامة والشجرة
الطود في حديقة الاقبال والسدرة المنتهي في روضة المملكة والاجلال لولا فيض مواده
لما اخضر للافاضل عود الامال ولو لم يكن وبل ادراره لما ازهر للاماثل اغصان المطالب
في حدايق الافضال قد باها السما بدورانه حول راس خدمه وافتخرت الارض بمواضع
مواطي قدمه وتبجحت الشمس لوقوعها علي مواطي قدمه فاضرمت خجلة من طلعته الغرا
فتلالا عليها الانوار وغرق السحاب في عرق الحيا من جود كفه فتقاطر منه الامطار لما
عم كرمه كافة البرايا وعم طوايف الخلق باصناف العطايا امر خدامه بقتل العدي اطعاما
للغراب

للضراب وانعاما علي الكلاب والامهم اخس من ان يبالي بشانهم او يكترث بمكانهم من حاد
عن جادة متابعته وجد طوق اللعنة في جيده ولم يملك نواصي الامال من لم ينتظم في سلك
مماليكه وعبيده وهو ظل الله فينا وفضل الله بين العالمينا ملاذ الخلق والمسلمينا الا وهو
ذو الدولة القاهره والسلطنة الباهره مالك سرير الخلافه بالاستحقاق كابرا عن كابر الممتثل
لنص الله يامر بالعدل والاحسان الرابع عشر من خواقين ال عثمان تغمدهم الله تعالى بالرحمة والغفران
فهو البدر الاتم والبحر الخضم وقايد جيش عرمرم وضيا شمس الخلافة الكبري ونور بدر السلطنة
العظمي الذي عادت بجلوسه في سرير السلطنة رياض الدولة القاهرة العثمانيه الي رواها بعد ما
كاد ان تندرس والعود احمد واضات حدايقها الي بهايها بعد ما حلت الشمس خلافته بيت الشرف
وهو الاسد اعني مولانا ومولي الخافقين وسلطاننا وسلطان المشرقين وخاقاننا وخاقان البرين
والبحرين قرين ذي القرنين خادم الحرمين المحترمين المكرم باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع المفخم
باروم ظاهرة الاعراق والفروع الجالس في سرير السلطنة عند قران العلويين فهو صاحب القران وملاذ
الكاسرة الدوران ومعاذ قياصرة الزمان الخاقان بن الخاقان ابن الخاقان السلطان الاسعد
والخاقان الامجد المختص بصنوف الطاف الملك الاحد الغضنفر بن الليث بن الاسد ابو المحامد
السلطان احمد بن السلطان الغازي ابي الفتح المجد السلطان محمد بن السلطان صاحب
العزم والفواد السلطان مراد خلد الله ظلال معدلته علي مفارق العالمين وافاض انوار رافته
علي سكان الارضين ولا زالت ايات مدحته متلوة مذكوره ورايات دولته برياح الظفر منشوره
واماله في الدارين محصله وميسوره وشموس سلطنته نائيه عن الزوال وبدور دولته ثابتة
علي الكمال وحفظه الله عما يوجب شينا وضيرا وجعل عاقبته خيرا وصير بنيان اعدايه
مرسيا علي جرف هار وعمران اوليايه مرهضا في جنات تجري من تحتها الانهار فان
وقع من خدام حضرته العليه موقع القبول فهو غاية المني ونهاية المامول بل تشعشعه
من شعاع النير الاعظم والافقد اعرفها لمن احرم والمامول من الاذكيا المتحلين

تحلي الانصاف المتحليين عن رذيلة البغي والاعتساف اذا عثروا على شيء طغى
به القلم او زلت فيه القدم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة مع ان العوايق
عاقتني عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر في المضايق والغامضات واجالة احداق
النظر في حل المعضلات ثم اعلم ان الامام الهمام قدوة علما الاسلام فخر الملة والدين
الرازي صنف كتابا اورد فيه ستين علما وسماه حدايق الانوار في حقايق الاسرار
وزاد بعض الفضلا عليه اربعين علما فجمع كتابا مشتملا على ماية علم وسماه
انموذج العلم والعلامة الدواني الف كتابا اورد فيه عشرة من العلوم وسماه انموذجا
وهكذا الفوا كتبا مشتملة على عدة من الفنون فبعضهم زاد وبعضهم نقص وللناس
فيما يعشقون مذاهب واما نحن فقد اوردنا في كتابنا هذا ثلثة وخمسون
علما من انواع العلوم النقليه واصناف الفنون العقلية على ترتيب انيق وتهذيب
بالقبول حقيق لا لان هذا العدد هو مبلغ علمنا ومنتهى بضاعتنا بل لكونه موافقا
لعدد حروف الاسم السامي لمولانا وسلطاننا وسمي نبينا احمد المختار صلوات
الله عليه وعلى اله الاخيار وسميته بالفوايد الخاقانيه لاحمد مجنيه لانه دامت شوكته
وعظمت سلطنته لهذا الجمع والتاليف كالعلة الغائية اسال الله تعالى ان يجعله وسيلة
الى رضوانه وذريعة الى غفرانه وينفع به المحصلين ويجعله ذخرا ليوم الدين فانه
ليس قصدي في ذلك الا افادة الطلاب وتذكرة مني للاصحاب والله تعالى هو
العون على ادراك المطالب والنجح بالمارب وهو حسبي ونعم الوكيل ورتبته على
مقدمة وقلب وميمنه وميسرة وساقة على نحو ترتيب جيش السلطان نصره
الملك الرحمن • فانه بحر خميس فوق سابحة •• ترمي بموج من الابطال ملتطم • اما
المقدمة ففي بيان ماهية العلم وما يتصل بها وتقسيمه الى انواعه واما القلب
ففي العلوم الشرعيه واوردنا من اصولها عشرة فتلك عشرة كاملة واما الميمنة

ففي

ففي العلوم الادبية وهي اثني عشر علما على ما ذكره الزمخشري في بعض تصانيفه
واما الميسرة ففي العلوم العقليه وهي كثيرة لكن اوردنا من اصولها وامهاتها نحو ثلثين
علما واما الساقة ففي علم اداب الملوك فهذه هدية الى الحضرة السلطانية من هذا
الصعلوك وهذه فهرسة ما اودعنا فيه من العلوم ١ علم التفسير ٢ علم القراة ٣
علم الحديث ٤ علم اصول الحديث ٥ علم الكلام ٦ علم اصول الفقه ٧ علم الفقه ٨ علم الفرايض ٩
علم التصوف ١٠ علم الخلاف ١١ علم اللغة ١٢ علم الصرف ١٣ علم الاشتقاق ١٤ علم النحو ١٥
علم المعاني ١٦ علم البيان ١٧ علم البديع ١٨ علم العروض ١٩ علم القافية ٢٠ علم الخط ٢١
علم قرض الشعر ٢٢ علم انشاء النثر ٢٣ علم المنطق ٢٤ علم اداب البحث والمناظرة ٢٥ علم
حكمة الاشراق ٢٦ علم الحكمة الطبيعية ٢٧ علم الحكمة الالهية ٢٨ علم الهيئة ٢٩ علم خواص
الاقاليم ٣٠ علم الهندسة ٣١ علم الحساب ٣٢ علم الجبر والمقابلة ٣٣ علم الارثماطيقي ٣٤
علم المساحة ٣٥ علم الابعاد والاجرام ٣٦ علم الموسيقي ٣٧ علم السما والعالم ٣٨ علم
الاكرة ٣٩ علم التشريح ٤٠ علم الطب ٤١ علم المناظر ٤٢ علم النجوم ٤٣ علم الاصطرلاب ٤٤
علم التعبير ٤٥ علم الفراسة ٤٦ علم المزاجيات ٤٧ علم الصنعة الاكسير ٤٨ علم
الكون والفساد ٤٩ علم الاثار العلوية والسفلية ٥٠ علم الاخلاق ٥١ علم تدبير
المنزل ٥٢ علم السياسة ٥٣ علم اداب الملوك ٥٤ ونسئل الله تعالى ان يهدينا
الى طريق السلوك وها انا افيض في المقصود مستعينا من ولي الطول والجود
المقدمة في بيان ماهية العلم وما يتصل بها وتقسيمه الى انواعه اعلم ان العلما
بعدما اتفقوا على ان لفظ العلم يطلق بحسب اللغة على المعنى المصدري المعبر
عنه في الفارسيه بدانستن اختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن
او هو تعلق بين العالم والمعلوم او صفة ذات تعلق تتعلق بالمعلوم ينكشف
بها المعلوم عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة

رفع الطاعن عن القرائن ٤

وبعض المحققين من المتكلمين ذهبوا الي الاول وجمهور المتكلمين الي الثاني ثم انه علي الاول
لا نزاع في انا اذا علمنا شيا فقد تحقق امور ثلثة صورة حاصلة في الذهن وارتسام
تلك الصورة فيه وانفعال النفس عنها بالقبول واختلفوا في ان العلم اي هذه الثلثة
فذهب الي كل منها طايفة فلذا اختلفوا في ان العلم هل هو من مقولة الكيف او الانفعال
او الاضافة فان المقولات اجناس غاية متباينة بالذات لا يندرج مما يصدق عليه
احديها فيما يصدق عليه الاخر والاصح انه من مقولة الكيف علي ما بين في محله ثم ان القائلين
بالوجود الذهني منهم من قال ان الحاصل في الذهني انما هو شبح المعلوم وظل له مخالف
له بالمهية غاية مبد الانكشافه لكن دليل الوجود الذهني لو تم لدل علي ان للمعلوم
نحو اخر من الوجود لا شبحه المخالف له بالحقيقة ومنهم من قال الحاصل في الذهن هو
نفس مهية المعلوم لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصلي وهي باعتبار هذا الوجود
تسمي صورة ولا يترتب عليها الاثار كما انها باعتبار الوجود الاصلي تسمي عينا ويترتب
عليها الاثار فهذه الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين العين كما ان العين اذا وجدت
في الذهن كانت عين الصورة ومنهم من جمع بين الرايين وقال هناك امران صورة
اي شبح قايم بنفس العالم بها ما ينكشف المعلوم وهي العلم وذو صورة اي ماهية
موجودة في الذهن غير قايمة به وهي المعلوم وهما متغايران بالذات فاذا عرفت
هذا فاعلم انه لا اشكال علي مذهب القائلين بالشبح في كون العلم من مقولة الكيف
مع كون المعلوم من مقولة الجوهر او مقولة اخري لاختلافهما بالماهية واما القول
بحصول الماهيات وهما بانفسهما في الذهن فينتج انه كيف يتحد الجوهر والعرض
بالماهية وهما متنافيان ولن يتنزل عن هذا في الجوهر والعرض بناء علي ان الجوهرية
والعرضية من ثواني المعقولات وليسا جنسين لما تحتهما فيجوز اتحادهما بالذات
وان تغايرا بالاعتبار فنقول لا شك في امتناعه في الكيف وساير المقولات متباينة

بالذات

بالذات علي ما تقرر في موضعه والعرضية ليست ذاتية لما تحتها واجاب عن هذا الاشكال
جل المحققين بان العلم بكل مقولة من تلك المقولات وان عندهم العلم مطلقا من مقولة الكيف
علي سبيل التشبيه ويرد عليه انه يصدق علي هذا علي العلم تعريف الكيف فيكون كيفا علي
سبيل التحقيق ويمكن الجواب عنه فتامل وبعض المدققين جوز تبدل ماهية واحدة
بحسب الوجود بان يكون الشيء في الخارج جوهرا فاذا وجد في الذهن انقلب كيفا كالمملحة
التي ينقلب الحيوان الواقع فيها ملحا ثم اختلفوا في ان تصور ماهية العلم هل هي ضروري او
نظري يعسر تحديده او نظري غير عسير فالي الاول ذهب الامام الرازي والي الثاني ذهب
امام الحرمين والغزالي والاصح هو الثالث ولكن اختلفوا في تحديده واصح الحدود عند
المحققين من الحكما وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل سوا كانت تلك
الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في التصور بالكنه او غيرها كما في التصورية بالوجه
وسوا كانت غير العين الخارجة كما في العلم الحصولي الانطباعي او عينها كما في العلم الحضوري
وسوي كانت مرتسمة في ذات العالم كما في علم النفس بالكليات او في القوي الجسمانية
كما في علمها بالماديات وسوا كانت عين ذات العالم كما في علم المبادي تعالي بذاته فانه عين
ذاته المقدسة المنكشفة بذاته علي ذاته لان مدار العلم علي التجرد فهو علم وعالم ومعلوم
ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسني والتغاير اعتباري وقد حقق في محله او غير ذاته كما في
علمه تعالي بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالي فعلمه تعالي بها عينها فيمتنع
ان يكون عينه تعالي شانه عن الاتحاد مع الممكن لكن هذا هو التفصيلي الحضوري وله تعالي علم
اخر بها اجمالي سرمدي غير مقصور علي الموجودات وهو عين ذاته تعالي عند المتالهين
وسيجي تحقيق علمه تعالي في فن الكلام ان شاء الله تعالي بما لا مزيد عليه فكن بالمرصاد ثم انه
يجب ان يعلم ان لفظ العلم كما يطلق علي ما ذكر يطلق علي ما يرادف به اسما العلوم المدونة
كالنحو والصرف والفقه مثلا فيطلق كاسما العلوم تارة علي المسايل المخصوصة كما يقال فلان

يعلم النحو وتارة علي التصديقات بتلك المسايل عن دليلها وتارة علي الملكة
الحاصله من تكرر تلك التصديقات اي ملكة استحضارها متي شاء وقد تطلق
الملكة علي التهيو التام وهو ان يكون عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراه وتحقيقه
ان المعني الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعني متعلق هو المعلوم وله تابع
في الحصول يكون وسيلة اليه في البقاء هو الملكة فاطلق لفظ العلم علي كل منهما اما
حقيقه عرفيه او اصطلاحية او مجازا مشهوره وقد يطلق علي مجموع المسايل والمبادي
التصوريه اعني حدود الموضوعات والمحمولات واجزايها والمبادي التصديقية التي هي
القضايا المتالفة عنها قياسات العلم والموضوعات اعني هياتها البسطيه وهي
انتهاوها ومن هاهنا تسمعهم يقولون اجزا العلوم ثلثه وقد تطلق اسما العلوم
علي مفهوم كلي اجمالي يفصل في تعريفه فان فصل نفسه كان حدا اسميا وان بين
بين لازمه كان رسما اسميا وعلي التقدير بين رسم له بحسب الحقيقة واما حده
الحقيقي فانما هو بتصور مسايله او بتصور التصدقات المتعلقة بها علم مسايل
ذلك العلم او التصدقات بها واما المبادي وانية الموضوعات فانما عدت اجزا منها
لشدة احتياجها اليها وتوضيح المقام ان السعادة الانسانيه لما كانت منوطه
بمعرفة حقايق الاشيا واحوالها بقدر الطاقة البشريه وكانت تلك الحقايق والاحوال
متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة تصدي الاوايل لضبطها
وتسهيل تعلمها فافردوا الاحوال الذاتيه المتعلقة بشي واحد او باشيا متناسبة معتدا
به لما في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في مطلق المقدار الذي هو
ذاتي لها علم الهندسة او عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها
موصلة الي احكام الشرعيه بعلم اصول الفقه ودونها علي حدة وعدوها علما واحدا
وسموا ذلك الشي او تلك الاشيا موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسايله
راجعة

راجعة اليه فموضوع العلم ما ينحل اليه موضوعات مسايله وهو المراد بقولهم في تعريفه
بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه فصارت كل طايفة من الاحوال الاحوال بسبب تشاركها
في الموضوع علما منفردا ممتازا بنفسه عن طايفة متشاركة في موضوع اخر فتمايزت
العلوم في انفسها بموصوف غايتها فهذا تمايز اعتبرته القوم بالفعل مع جواز الامتياز
بشي اخر كالغاية والمحمول وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهذا
استحسنوه في التعليم والتعلم والا فلا مانع عقلا من ان يعد كل مسيلة علما براسه
ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسايل متكثره غير متشاركه في الموضوع علما واحدا
يفرد بالتدوين وان تشاركت من وجه اخر ككونها متشاركه في انها احكام بامور علي اخرى
فعلم ان حقيقة كل علم تدوين المسايل المتشاركه في موضوع واحد وان لكل علم موضوعا
وغاية كل منهما جهة واحدة تضبط تلك المسايل المتكثره وتعد باعتبارها واحدا الا ان
الاولي جهة واحده ذاتيه والثاني جهة واحدة عرضيه ولذلك تعرف العلوم تارة باعتبار
الموضوع فيقال في تعريف المنطق علم يبحث فيه عن احوال المعلومات وتارة باعتبار
الغاية فيقال في تعريفه الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر هذا جمل
من الاصول ان اخذت الفطانة بيدك فسيهديك الي التفصيل ثم اعلم ان ههنا
تقسيمين مشهورين احدهما ان العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما
عملية اي متعلقة بها وثانيهما ان العلوم اما ان لا تكون في نفسها الة لتحصيل شي
اخر بل كانت مقصودة بذواتها وتسمي غير الية واما ان تكون الة له غير مقصودة في
نفسها وتسمي الية وموادهما واحد فان ما تكون في حد ذاته الة لتحصيل غيره لا بد ان
يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل وما يتعلق بكيفية عمل لا بد ان
ان يكون في نفسه الة لتحصيل غيره فقد رجع معني الالي الي معني العمل وكذا ما لا
يكون الة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفيه عمل وما لم يتعلق بكيفية عمل ولم يكن

في نفسه لا لغيره فقد رجع معنى النظري وغير الالي الى شيء واحد ثم النظري والعملي
يستعملان في معان ثلثة احدها في تقسيم مطلق العلوم كما ذكر فالمنطق والحكمة
العمليه والطب العملي وعلم الخياطه كلها داخلة في العملي المذكور ههنا لانها باسرها
متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة
فانهم بعد ما عرفوا الحكمة بانه علم باعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية قالوا تلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا
واختيارنا اولا فالعلم باحوال الاول من حيث يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمي
حكمة عمليه والعلم باحوال الثاني يسمي حكمة نظريه وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعة اي
العلم المتعلق بكيفية العمل من انها اما عمليه اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظريه
لا يتوقف حصولها عليها فالفقه والنحو والمنطق والحكمة العمليه والطب العملي خارجة عن
العمليه بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علم الخياطة والحياكة
والحجامة لتوقفها على الممارسه والمزاولة ومما يجب ان ينبه عليه ان غاية العلوم الغير
الاليه حصولها في نفسها لانها في حد ذاتها مقصودة بذواتها وان امكن ان يترتب
عليها منافع اخرى والتغاير الاعتباري كاف في الغاية فاللازم من كون شيء غاية
لنفسه ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه والعلوم
وان كانت موجودات ذهنيه لكنها قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما
مخصوصا فهو باعتبار احد الوجودين علة له باعتبار الاخر تامل واما غاية العلوم الالية
فهو حصول غيرها لانها متعلقة بكيفية العمل فالمقصود منها حصول العلم سوا
كان ذلك العمل مقصودا بالذات اولا ومن ان تكون غاية اخيرة لتلك العلوم هذا
وايضا قسموا العلم الى حكمي وغير حكمي وقسموا الاخير الى ديني وغير ديني وغير
الديني الى محمود ومذموم ومباح ووجه الضبط انه اما ان لا يتغير بتغير الامكنة
والازمان

والازمان ولا بتبدل الدول والاديان كالعلم بهيات الافلاك اولا والاول العلوم الحكميه الحكيمه
ويقال لها العلوم الحقيقية ايضا اي الثابتة على مر الدهور والاعوام والثاني اما ان يكون
منتميا الى الوحي ومستفادا من الانبيا من غير ان يتوقف على تجربه وسماع وغيرها اولا
والاول العلوم الدينيه ويقال لها الشرعيه ايضا والثاني العلوم الغير الدينيه ويقال
لها غير الشرعيه ايضا وهو ان ارتبط به مصالح الدنيا كالطب لكونه ضروريا في بقاء
الابدان والحساب لكونه ضروريا في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها
فمحموده والا فان لم يكن له عاقبة حميده فمذموم كعلم السحر والطلسمات والشعبذة
والتلبسات والا فمباح كعلم الاشعار التي لا سخف فيها وكتواريخ الانبيا وما يجري مجراها
وهذا التفاوت بالنسبة الى الغايات والا فالعلم من حيث انه علم فضيلة لا تنكر
ولا تذم فالعلم بكل شيء اولى من جهله فاياك ان تكون من الجاهلين القلب في العلوم
الشرعية علم التفسير وهو اعظم العلوم الشرعيه مقدارا وارفعها شرفا ومنارا بل رئيسها
وراسها ومبني قواعد الشرع واساسها وذلك لان علم التفسير علم يبحث فيه عن كلام
الله عز وجل من حيث انه دال على مراده تعالى بقدر الطاقة البشرية فموضوعه كلام الله
الذي هو منبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد الله تعالى وغايته
التوصل الى فهم معاني القران واستنباط حكمه واحكامه ليتقارب به الى السعادات الدنيويه
والاخرويه وشرف العلم وجلالته باعتبار شرف موضوعه ومعلومه وغايته فهو اشرف
العلوم واعظمها واما كونه راسا للعلوم ورئيسا لقواعد الشرع واساسا لها فلنفاذ حكمه
فيها وكونه مرجعا لمعظم ادلتها فان اهل الكلام يدعون ان رئيس العلوم الدينيه ومبنى
القواعد الشرعيه هو علم الكلام فقد اشتبه علينا حقيقة الحال بين لنا ما هي انا ان
شاء الله لمهتدون قلنا المطلب اقناعي ادعاي لا حقيقي وبرهاني كل حزب بما
لديهم فرحون وان شئت جلية الحال فخذ بمجامع مشاعرك ما نقول وهو انه

يجب ان يعلم ان الايات وكذا الاحاديث منها ما يتعلق بالعقايد ومنها ما يتعلق بالاعمال
الا ان العقايد الدينيه وان كان بعضها مما لا سبيل في اثباتها للعقل ككونه تعالى سميعا
بصيرا واحوال المعاد الجسماني لكن معظم المسايل الاعتقاديه التي هي المطالب الكلاميه
وامهاتها مما لا يتوقف على السمع كاثبات الصانع وصفاته العليا وما يتفرع عليه
وما يتفرع هو عليه وان كان الكلام لا يعتد به مما لم يوخذ من الشرع واما الاحكام العمليه
اعني المطالب الفقهيه فلا شك انها تبتني على اصول الفقه وهو يستمد من الكلام
لتوقف الادلة الاجماليه من حيث انها حجة ككون الكتاب والسنه والاجماع حجة على
اثبات الصانع ليعلم ثبوت التكليف في حقنا باسناد الخطاب اليه وهو يتوقف
على دلالة حدوث العالم لانه السبب المحوج اليه او جزؤه او شرطه على رايهم وهو يتوقف
على دلالته وايضا ان كون الكتاب وما ذكر معه حجة يتوقف على صدق المبلغ اما توقف
السنة عليه فظاهر واما الكتاب فلان كل ما يستدل به منه على الاحكام ليس معجزا فلا
يعلم انه من كلامه تعالى الا باخبار الرسول المبلغ عليه السلام فلا بد من صدقه واما
الاجماع والقياس فيرجعان اليهما والعلم بصدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة عليه
فانها تصديق له من الله تعالى فيما ادعاه ولا طريق اليه سواه ودلالتها تتوقف على
امتناع تاثير غير قدرة الله القديمة فيها والا لم يجزم بانها فعله فضلا عن انها تصديق
والعلم بذلك الامتناع يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وان لا تاثير لقدرة العباد
بل لا موثر في الوجود الا الله تعالى فيلزم ان المعجزة من افعاله تعالى قطعا ولا شك ان
كلها من القواعد الكلاميه فلولا اثبات الصانع وصفاته وساير المسايل الكلاميه لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله نعم كلام القدما حيث اقتصروا فيها على
السمعيات الصرفه يستمد من علم التفسير والحديث وسنزيد في ذلك وضوحا اذا انتهت
النوبة الى فن الكلام ان شاء الله تعالى فافتتحت ببعض الفوايد المتعلقة بتفسير فاتحة
الكتاب

الكتاب مسئلة قال صاحب الكشاف في الفرق بين الحمد والشكر ما حاصله ان الشكر اخص
بحسب المتعلق لانه يكون على النعمة خاصة واعم بحسب المورد لانه يكون بالقلب واللسان
والجوارح والحمد بالعكس فمتعلقه اعم من النعمة وغيرها ومورده اللسان وحده فهو احدى
شعب الشكر ثم قال ومنه قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده وانما
جعله راس الشكر لان ذكر النعمة باللسان والثنا على موليها اشيع لها وادل على مكانها من الاعتقاد
واداب الجوارح لخفا عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان وهو
النطق الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبه انتهى وقلده الباقون في ذلك ويحسبون
انهم يحسنون صنعا واقول فيه نظر لما تقرر من ان دلالة الافعال على مدلولاتها قطعية فينا
في الاحتمال قال قدس سره في حاشية المطالع نقلا عن بعض المحققين من الصوفيه ان حقيقة
الحمد اظهار الصفات الكماليه وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال
التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة عقليه وضعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال
فان دلالتها عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثنائه
على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه
موايد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعيه تفصيليه
غير متناهيه فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبادات مثل هذه
الدلالات ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك انتهى لا يقال قطعية الدلالة بعد تحققها لا ينافي بعدها عن التحقق لتطرق
الاحتمال لانا نقول كما ان دلالة القول لا تتحقق بدون العلم بعلاقة الوضع ويتوقف
عليه كذلك دلالة الفعل على امر تتوقف على العلم بالعلاقة العقليه المصححة الانتقال فقبل
العلم بالعلاقة لا دلالة اصلا ثم ان بعد حصول هذين العلمين يتخلف المدلول عن الدال
في القول دون الفعل تامل نعم يمكن ان يقال الدلالة العقليه غير منضبطة لاختلافها

باختلاف العقول وتفاوت مراتب اللزوم العقلي وضوحا وخفا بخلاف الدلالة الوصفية
فانها لتوقفها على العلم بالوضع لا يتصور فيها الاختلاف ولا يتفاوت فيها الغبي والزكي
مسيئلة قال الله تعالى عز وجل في سورة البقرة وبشر الذين امنوا وعملوا الصلحات
ان لهم جنات قال صاحب الكشاف البشارة الاخبار بما يظهر سرور المخبر به ومن ثم قال
العلماء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادي عتق اولهم
لانه هو الذي اظهر سروره دون الباقين فان قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم
جميعا اخبروه انتهى وقال الامام البيضاوي رحمه الله تعالى البشارة الخبر السار فانه
يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده
من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادي عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا
جميعا انتهى وفي شروح الكشاف ان قوله فرادي اشارة الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم
لانهم جميعا بشروه وتبعهم شراح القاضي واقول هذا لا يصح في توجيه كلام البيضاوي
اما اولا فلانه اخذ الاولوية في مفهوم البشارة في ما نقله عن الفقها وثانيا انه غير كلمة ايكم
في عبارة الكشاف الى كلمة من فمن بشر بمعنى من اخبر اولا وقد تقرر في الاصول ان العام
اما ان يتناول بمجموع الافراد بان يكون متعلق الحكم مجموع الاحاد لا كل واحد على الانفراد
وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط والقوم واما ان
يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل ومعنى التناول الشمولي
ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
فلو دخل واحدا استحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
ومعنى التناول البدلي ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر
مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو
دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق

فمن بشر على تقدير كونه بمعنى من اخبر اولا على ما يقتضيه كون البشارة بمعنى الخبر الاول
يكون من قبيل من دخل الحصن اولا فلو اخبروه جميعا لم يعتق واحد منهم بخلاف ايكم
بشر فان عمومه اي بالصفة وقد صرح ايمة الاصول بانه اذا قال اي عبيدي ضربك فهو
حر فضربوه جميعا معا عتقوا جميعا مسيئلة قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام قال صاحب الكشاف ومن تبعه ذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل
على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين اقول هذه الدلالة انما تدور وجودا
وعدما على ذكر لفظ الشطر وعدمه لا على لفظ المسجد الحرام فتامل ينكشف لك
الحال مسيئلة قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا استدل بهذه الاية
من قال ان العمل داخل في الايمان وانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية والحق انه
عبارة عن التصديق القلبي وانه لا يقبل الزيادة والنقصان وانما المراد زيادة
الاطمانينات بسبب تظاهر الادلة وتعاضد الحجج والمراد زيادته بحسب الكم
بزيادة المؤمن به فانه كلما نزل اية صدق المؤمن بها فزاد ايمانه بحسب الكم على ان
التحقيق ان نفس التصديق يقبل الشدة والضعف واليقين يتفاوت الى مراتب
بعضها اقوى من بعض كعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فان يقين اصحاب
البرهان من المرتبة الاولى واما يقين اصحاب الكشف والعيان كالانبيا والاوليا
فمن المرتبة الثانية والثالثة على حسب تفاوتهم في المراتب مثل الفريقين كالاعمى
والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا افلا تذكرون فتحقيقه ان الايمان
كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتنبت وتزيد في
اقطارها بتعهدها بتخليها عن الرذائل وسقيها بماء ينابيع الاخلاق الفاضلة
والاعمال الصالحة حتى يصعد اليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وتوضيحه ان
الايمان وجودا عينيا اصليا ووجودا ظليا ذهنيا ووجودا في العبارة ولا ريب

ان الوجود العيني لكل شيء هو الاصل وعليه يترتب اثارها وباقي الوجودات
توابع وفروع له فالوجود العيني للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها
لا بصورها في القلب فان من تصور الايمان لا يصير مومنا كما ان من تصور الكفر
لا يصير كافرا ولا شك ان الصور العلمية انوار فايضة من المبدا الفياض افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فاذا حقيقة الايمان نور حاصل للقلب
بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق فهذا النور قابل للاشتداد والنقص والقوة
والضعف وكلما ارتفع حجاب ازداد نور فيستقوي الايمان ويتكامل الى ان ينبسط
نوره في زوايا القلب فينشرح الصدر ويطلع على حقايق الاشيا وينكشف له الغيوب
ويعرف كل شيء على ما هو عليه فيظهر له صدق الانبيا عليهم السلام لا سيما افضلهم
في جميع ما اخبروا عنه اجمالا وتفصيلا على حسب نوره وبمقدار انشراح صدره
فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مامور والاجتناب عن كل محظور فينضاف الى
نور معرفته انوار الاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحه يسعى نورهم بين ايديهم
وبايمانهم ولهذا يقولون في القيمة لمن يقول لهم انظرونا نقتبس من نوركم ارجعوا
وراكم فالتمسوا نورا واما الوجود الذهني الايمان بملاحظة المومن وبتصوره
للتصديق القلبي وما يتبعه من المعارف والانوار ومطالعته له والموافقة واما
الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد الوجود
الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان والنور المذكور
لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به بل لا يصير بمجردهما
مومنا فان المومن هو من اتصف بالايمان بان حصل فيه الايمان بذاته لا من تصوره
وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها والا لكان
المريض الذي يتصور الصحة صحيحا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم يتبين الا بواسطة

التعلق

التعلق المفصح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة وعدم التلفظ بها مدخل عظيم
في الحكم بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك ومما ينخرط في سلكه من العلامات هذا هو التحقيق
في هذا الباب فليكن على ذكر منك قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء قال البيضاوي في تفسيره لم يكن حايل
بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء واستدل به على امكان الخلا وان الماء اول
حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى اقول وجه الاستدلال انه اذا لم يكن
بينهما حايل تحقق هناك فضا لم يشغله شاغل وهذا هو الخلا لا يقال كون العرش فوقه
انما يقتضي ان لا يكون تحته شيء غيره سوا كان بينهما حايل فيها اوكان موضوعا على
متنه فلا دلالة فيه على امكان الخلا لانا نقول قد تقرر في علم الابعاد والاجرام ان
لا قدر محسوسا لكرة الارض والماء فوق فلك الزهره فلا يتصور كون العرش الذي
هو الفلك الاعظم موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يمكن اذا كان عظم كرة الماء
بحيث يملا جوف العرش بحيث يماس محدبه قعره والا لم يكن موضوعا على متنه اي
سطحه المحدب اما ان لا يتماسا او تماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح فان
قلت لعل الماء كان متخلخلا ماليا جوف الفلك الاعظم متكاثفا بعد خلق الاجرام المتوسط
وعاد الى هذا القدر الذي لا يحس به بالنسبة الى العوالي قلت قد تقرر ان سبب
التخلخل هو الحرارة وانها من الكيفيات العنصريه فالعرش لا بارد ولا حار على ما صرحوا
به والماء بارد بالطبع فمن اين له تسخين حتى يتخلخل ثم ان هذا الدليل يدل على وقوع
الخلا والوقوع ادل دليل على امكان الشيء والنزاع انما وقع في امكانه فان الفلاسفه
على استحالته فاستدل من الوقوع على الامكان وكتب القوم مشحونه بنظايره فلا يرد
ان هذا الدليل لو دل لدل على وجوده لا على امكانه فقط ومن الغرايب ما قيل ان مراد
القاضي انه لم يكن بينهما حايل محسوس والا فالهوى حايل لكنه ليس بمحسوس انتهى

نسخه القاضي

لان الهوي من جملة ما فيهما او ما في جهتي العلو والسفل واذا كان العرش علي الماء قبل
خلقهما يكون قبل خلق الهوى ايضا نعم الاستدلال به علي ان الما اول حادث بعد العرش
من اجرام هذا العالم لا يخلو عن اشكال لانه انما يدل علي ان خلقهما اقدم من خلق السموات
والارض من غير تعرض للنسبة بينهما والجواب ان المراد باجرام هذا العالم مجموع السموات
والارض بما فيهما والماء داخل فيه دون العرش فتقدم خلقه علي خلق هذا المجموع الداخل فيه
الماء دونه يستلزم تقدم خلقه علي خلق الماء ايضا لان خلق المجموع مدرجا ومرتبا
انما يتحقق بخلق الجزء الاخير علي ما صرحوا به يقال ان كون العرش اول الحوادث مطلقا
مفروغ عنه لكونه معلوما من الروايات والدرايات وانما الكلام في اول الحوادث
بعد العرش فلما دل هذا علي ان العرش كان فوق الماء قبل خلق ساير الاجرام الحادثه
دل علي انه اول الحوادث بعده فتامل **قوله** تعالي في سورة الم السجدة يدبر الامر من
السماء الي الارض ثم يعرج اليه اي يثبت في علمه موجودا في يوم كان مقداره الف سنة
مما تعدون اي في برهة من الزمان متطاولة فالمراد استطالة ما بين التدبير و
الوقوع وقيل يدبر المامور به من الطاعات منزلا من السما الي الارض بالوحي ثم لا
يعرج اليه خالصا الا في مدة متطاولة لقلة المخلصين والاعمال الخلص اقول توضيحه
انه لا بد ان تمضي مدة متطاولة حتى يعرج اليه عمل خالص لقلة المخلص وندرة العمل
الصالح لان العروج لا يكون في مدة متطاولة فلا يرد ما قيل من ان قلة الاعمال الخالصة
لا تقتضي بطوء عروجها بل قلته **قوله** تعالي في هذه السورة ايضا ولكن حق القول
مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين قيل هذا بظاهره يقتضي دخول جميع
الفريقين في جهنم والمعلوم من الاثار والاخبار وساير الايات خلافه واجاب عنه
بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملاء به جهنم كما اذا قيل
ملات الكيس من الدراهم لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه ورده العلامة الدواني بانه
نظير ان

نظير ان يقال ملات الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم
فيه فالكلام فيه كما في المبحث ثم قال والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف
وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملات الجراب من جميع اصناف الطعام
لا يقتضي الا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكقولك امتلا المجلس من جميع اصناف
الناس لا يقتضي ذلك ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد
وذلك ظاهر وعلي هذا يظهر فايدة لفظ اجمعين اذ فيه رد علي اليهود وغيرهم ممن زعم
انهم لا يدخلون النار اقول وفيه بحث لانهم صرحوا بان فايدة التاكيد بكل واجمعين
رفع توهم عدم الشمول والاحاطة لجميع الافراد وما ذكره من المثالين فانما
نشا شمول الاصناف فيه من اضافة الجمع الي الاصناف كيف ولو قيل ملات الجراب من جميع
الطعام باسقاط لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في المبحث وايضا ما ذكره من الرد
علي اليهود وغيرهم وزعمهم انهم لا يدخلون النار غير الصحيح لانهم انما زعموا انهم لا تمسهم
النار الا اياما معدودة لا انهم لا يدخلونها اصلا ثم اقول قال البيضاوي في سورة هود
في تفسير قوله تعالي وتمت كلمة ربك ~~صدقا وعدلا~~ لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
اي من عصاتهما اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما انتهى فنبه علي ان فايدة اجمعين
اما استغراق افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين في جهنم
ليسوا مقصورين علي احد الفريقين وهذا لا يقتضي شمول افراد كل الفريقين لكن
الاخير بعد علي جواز وقوع اجمعين تاكيد للمثنى وهو محل بحث اقول لعل المراد من
الجنة والناس التابعون لابليس لان القران يفسر بعضه بعضا وقد قال عز من قايل
لاملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم
ولا محذور فيه تامل وليقتصر علي هذا القدر من علم التفسير اذ لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي **علم القراة** وهو علم يبحث فيه عن وجوه اعراب القران

ولغاته وعن طرقه ورواته على يتبين المتواتر من الغاز والمشهور من الشاذ ويفرق
بين المخفي والمدغم والمرقق والمفخم ويميز بين الاختلاس والاتمام والروم والاشمام
مسيلة في معرفة منشاء الخلاف في وجوه القراات وهو ما روى البخاري عن عمر ابن
الخطاب رضي الله عنه قال سمعت هشام ابن حكيم يقرا سورة الفرقان في حيوة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاستمعت لقراته فاذا هو يقرا على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكدت اساوره في الصلوة فتربصته حتى سلم فلببته بردائه فقلت
من اقراك هذه السورة التي سمعتك تقراها فقال اقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلت كذبت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرانيها على غير ما قرات فانطلقت
اقعده الى رسول الله فقلت ان هذا يقرا سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها
فقال رسول الله صلى الله عليه ارسله اقرا يا هشام فقرا عليه القراة التي سمعته يقراها
فقال كذلك نزلت ثم قال اقرا يا عمر فقرات القراة التي اقرانيها فقال كذلك نزلت
ان هذا القران انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر منه وفي رواية وكل شاف
كاف وروى عبد الرحمن ابن ابي بكر عن ابيه رضي الله عنهما ان جبرايل قال يا محمد اقرا
القران على حرف واحد فقال ميكايل استزده فاستزاده حتى بلغ سبعة احرف
فقال اقرا القران على سبعة وكل كاف شاف ما لم تختم اية عذاب برحمة واية
رحمة بعذاب وعن ابن شهاب عن سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود
ان الكتب كانت تنزل من باب واحد على حرف واحد وان هذا القران نزل من سبعة
ابواب على سبعة احرف وعن ابي هريرة رضي الله عنه انزل القران على سبعة احرف
والمزاد فيه كفر ثلث مرات فما عرفتم فاعملوا به وما جهلتم فردوه الى عالمه مسيلة
اختلف في معنى الاحرف واصوب محمل حمل عليه هو ان المراد سبعة احرف سبعة انحا
من الاعتبار متفرقة من القران راجعة الى اللفظ والمعنى دون سورة الكتاب لما ان
النبي

النبي صلى الله عليه وسلم كان اميا لم يمارس الكتابة ولا صور الكلم فكيف يتاتى منه اعتبار
صورها ووجه انحصارها في السبعة هو ان الاختلاف بين القرائتين اما ان يكون
راجعا الى اثبات كلمة كلمة او اسقاطها او يكون راجعا الى تغير نفس الكلمة واما ان يكون راجعا
الى امر عارض للفظ والاول نوعان احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم في موضع
وما عملته لاستدعا الموصول الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل قراة بعضهم ان الساعة
اتية اكاد اخفيها من نفسي والثاني ثلثة انواع احدها ان يتغير كلمتان والمعنى واحد مثل ويامرون
الناس بالبخل وبالبخل فنظرة الى ميسرة وميسرة ومثل الا زقية واحدة في موضع الاصيحة وثانيها
ان يتغير الكلمة ويتضاد المعنى مثل ان الساعة اتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها
واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغير الكلمات ويختلف المعنى مثل كالصوف
المنفوش في موضع كالعهن المنفوش وطلع منضود في موضع طلح والثالث ايضا نوعان
احدهما الموضع مثل وجات سكرة الحق بالموت في موضع سكرة الموت بالحق وثانيهما
الاعراب مثل ان ترني انا اقل وانا اقل وهن اطهر لكم واطهر لكم ومن هذا يتضح ان ليس المراد
بالاحرف السبعة قراة الايمة السبعة فلا ينافي اختلاف القراات على عشرة اوجه هي لغات
قريش وتميم وقيس ونحوها النزوله بلغتهم لانهم قوم الرسول صلى الله عليه وسلم وهي افصح
اللغات لانهم جاوروا البيت فكانت تنزع اليهم القبايل على تنوعها ويخاطبونهم
ويختارون من كل لغة فصيحها فجاوا افصاحا فاقتصار اهل الامصار غالبا على قراة
الايمة السبعة اعني نافع وابن كثير وابا عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي
تقليد للامام ابي بكر بن مجاهد حيث صنف كتاب السبعة على راس الثلثماية فاشكل على
الامر على العامة فظنوا ان المراد بالاحرف السبعة قراة هولاء الايمة السبعة وقد عرفت
المراد من الاحرف السبعة فلا تكن من الجاهلين وقال ابو علي الاهوازي لا نقول ان قراة
الايمة السبعة جمعت الاحرف السبعة وقد ظن بعض من لا معرفة له بالمنقول انه اذا

انتفى قراة هولاء السبعه انه قد حوى الاحرف السبعة وهو خطا بين وغلط ظاهر هذا
كلامه وقد اورد الحافظ ابو العلاء في كتاب الغاية عشر قرات من ثلثه وثلاثين رواية
من نحو سبعين طريقا قال فيهما اقتصرت على الاشهر من الروايات والطرق وجمع ابو
علي في ايضاحه مائة وخمسة وخمسين رواية يزيد على ضعفها طرقا وقال كلهم مشهورون
في النقل والضبط والاتقان **مسيلة** كل قراة تواتر نقلها ووافقت العربيه مطلقا
ورسم المصاحف العثمانيه فهي من الاحرف السبعة وحكمها حكم المتفق عليه ولهذا قيل
ان نقل القرات السبع فرض كفاية لانها بعض القران حفظا للمعجزة ومما لم يجتمع
فيه ما ذكر فشاذ وحكمه الجواز فلا يتادى به فرض القرات لعدم الجزم ولا يفسد الصلاة
للاحتمال لا يقال كيف يحصل التواتر مع قول انس جمع القران على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم اربعة لانا نقول المعتبر في التواتر حصول اليقين لا العدد والصحابة
عدول وثقات **مسيلة** قوله تعالى لا ريب فيه القراة المشهوره فيه الفتح قال صاحب
الكشاف وقرا ابو الاشعث لا ريب فيه بالرفع والفرق بينها وبين المشهورة ان المشهورة
توجب الاستغراق وهذه تجوزه واعترض عليه بعض شراح الكشاف بان النكره فرد منتشر
وهو يساوي الحقيقة فنفيها فنفيه نفيها فلا فرق بينهما اقول في دفعه قد تقرر ان اسم
الجنس حامل المعنى الجنسيه والوحدة ان كان مفردا منونا والعدد ان كان مثنى او مجموعا
فربما كان يكون الغرض المسوق له الكلام هو الاول فيستلزم العموم لان انتفاء الجنس
يستلزم انتفاء كل فرد كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه وربما
يكون الغرض هو الثاني فلا يستلزم العموم لان نفي المقيد بقيد الوحدة او العدد لا ما
يستلزم نفي المطلق لرجوع النفي الى المقيد كقوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما
هو اله واحد ثم ان نفي الجنس قد يكون صيغة نحو لا رجل بالفتح ولذلك سميت لا هذه
بلا التي للجنس وقد يكون دلالة نحو ما من رجل لمكان من الاستغراقيه وقد يكون

استعمالا

الثلاثة

استعمالا نحو ما في الدار ديار وهذه النصوص في نفي الجنس لا يحتمل غيره وقد يكون
ارادة ماجاني رجل فانه لو اريد نفي الجنس يفيد العموم ولو اريد نفي الوحدة المستفادة
من التنوين على معنى ماجاني رجل واحد لرجع النفي الى قيد الوحدة كما في ماجاني رجل
بغدادي فلا ينافيه مجي رجلين او اكثر اذ يصح ان يقال ماجاني رجل بل رجال لا يقال
اذا جا رجلان او رجال فقد جا رجل قطعا فكيف لا ينافيه وكيف يصح ما ذكر لانا نقول
الواحد له معنيان احدهما انه واحد في نفسه سوا كان معه غيره او لا كزيد فانه في
نفسه شخص واحد وان كان مع جمع كثير وثانيهما انه واحد بمعنى انه منفرد وليس
معه غيره والذي هو جز للمثنى والمجموع هو الواحد بالمعنى الاول والمنفي هو الواحد
بالمعنى الثاني وهو ليس جز منهما اذا عرفت هذا علمت ان لا ريب فيه بالرفع من قبيل
ماجاني رجل في عدم كونه نصا في الاستغراق لكان رجوع النفي الى قيد الوحدة
وقوله ان الفرد المنتشر يساوي الحقيقة فنفيه نفيها قلنا الفرد المنتشر هو
الطبيعة بشرط وحدة لا بعينها وقد عرفت ان الامر كامل بمعنى الجنس والوحدة
يقصد منه تارة نفي الجنس وتارة نفي الوحدة فتبصر **علم الحديث** واعلم ان الكتاب
والحديث يتحدان في كونهما وحيا منزلا من عند الله كما نطق به تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى الا انهما يتفارقان من حيث ان الكتاب هو المنزل للاعجاز
والتحدي به بخلاف الحديث وان الفاظ القران متعبد به لا يجوز تغييرها وتعويضها
بما يقتضي يفيد عين فايدتها بخلاف الاحاديث فان الاكثر على جواز نقلها بالمعنى
وان الفاظ القران مكتوبة في اللوح المحفوظ وليس لجبرائيل ولا للرسول صلى الله
عليه وسلم ان يتصرفا فيه اصلا واما الاحاديث فيحتمل ان يكون النازل على جبرايل
معنى صرفا فكساه حلة عبارته وبينه للرسول بتلك العبارة او الهمه بلقيه فاعرب
الرسول صلى الله عليه وسلم بعبارة يفصح عنه وبالجملة ان علم الحديث بعد القران

هو افضل العلوم واعلاها واجل المعارف واسناها فهو كعين ينشعب عنها انهار
العلوم الدينيه والمعالم الشرعيه فان علم التفسير مع جلالة قدره ونباهة ذكره
مبناه علي تاويلا وبيانات صدرت من الشارع صلوات الله عليه فان قوله تعالي
اقيموا الصلاة مثلا مجمل والعرف بمقاديرها واعداد ركعاتها وفرايضها ونوافلها
وهيئاتها واداءها هي السنة وساير العلوم الشرعيه متشعبة عن هذين العلمين
ومتفرعة عليهما وناهيك بها له شرفا وفضلا فهو علم يعرف به اقوال النبي صلي الله
عليه وسلم وافعاله واحواله فاندرج فيه معرفة موضوعه واما غايته فهو الفوز بسعادة
الدارين فلنورد احاديث فلنتكلم في تحقيقها **الحديث الاول** عن ابي هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم قال ان الله تعالي تجاوز عن امتي ما وسوست
به صدورها مالم تعمل او تتكلم واعلم ان بين هذا الحديث وبين قوله تعالي وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء تدافعا وهو
ظاهر فقال بعض المفسرين في التوفيق بينهما ان الامور التي تخطر بالبال لكن
يكرهها الانسان ولا يمكنه ازالتها عن النفس لا يواخذ بها لانها تجري مجري التكلف
بما لا يطيق والحديث محمول علي هذا واما الخواطر التي يوطن الانسان نفسه عليها
ويعزم علي ادخالها في الوجود فقد يواخذ بها لقوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
وهو المراد من الاية وقيل معني الاية ان تدخلوا تلك الاعمال في الوجود ظاهرا او علي سبيل
الحقيقة يحاسبكم به الله الاية فلا تعارض في الحديث وقيل الاية منسوخة بقوله تعالي لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وفيه ان النسخ يختص بالانشا ولا يجري في الخبر كما لا يخفي واقول وبالله
التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل في النفس حصولا اصليا ووجد فيها وجودا عينيا
يوجب اتصاف النفس بها كالملكات الرديه والاخلاق الذميمه من الحقد والحسد والكبر
والعجب والكفران والجزع وساير الكيفيات النفسانية الرديه واما تصور المعاصي والاخلاق

الذميمه وهو المراد بما وسوست به صدورهم فهو لعدم ايجاب اتصاف النفس بها لا يعاقب
عليه مالم يوجب في الاعيان كما اشار اليه بقوله عليه السلام مالم يعمل او يتكلم فمعني الحديث ان الله
تعالي لا يعاقب امتي علي تصور المعصيه وانما يعاقبها علي عملها فان قلت ان التصور اذا وصل
لاحد التعميم والعزم البالغ يواخذ به لقوله تعالي ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المعاقب
عليه في الحقيقه هو التصميم والعزم علي ابقا المعصية في الاعيان وهو من الكيفيات النفسا
المعدوده من مبادي الافعال الاختياريه المسمي بالاجماع عندهم العزم هذا التوفيق مما
تفردت به فخذها بقوة فتامل **الحديث الثاني** روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلي الله عليه وسلم قال الله تعالي كذبني ابن ادم ولم يكن له ذلك وشتمني ولم يكن له ذلك
فاما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول الخلق باهون علي من اعادته واما
شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد
قال بعض شراح الحديث في هذا الحديث الشريف اشارة الي برهان يفيد امكان الاعادة وهو
ان مواد البدن وصوره وساير ما يتوقف عليه تحققه في نفسه ان لم يمكن وجودها لما
وجدت اولا وقد وجدت وان امكن لم يمتنع لذاته وجوده ثانيا والا لزم انقلاب الممكن
لذاته ممتنعا لذاته وهو محال انتهي اقول قد تقرر في محله ان الممتنع لذاته ما لا
يجوز له نحو من انحا الوجود الخارجي اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد
العدم والوجود في الزمان الثاني كما في الزمان فانهم اقاموا البرهان علي ان الزمان يمتنع
له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع ان الزمان ممكن لان الممكن ما لا يمتنع عليه
جميع انحا الوجود والعدم واما انه يجوز له جميع انحا الوجود والعدم فليس بلازم بل
جواز الوجود في الجملة كاف في الامكان فالبدن جاز ان يمتنع وجوده الثاني ولا يمتنع
وجوده مطلقا في الزمان وليس فيه انقلاب المذكور بل الوجود في الجمله وفي الزمان
السابق ممكن دايما والوجود المعيد بكونه في الزمان اللاحق ممتنع دايما كما في الاعراض

السيالة فان قلت الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتدا واعادة بحسب حقيقته
وذاته بل بحسب الاضافة الي الزمان فالوجودان يتلازمان امكانا وامتناعا قلت كون
الوجود حقيقة واحدة انما يوثر في امتناع اختلاف مقتضاه ولا كلام فيه انما الكلام في انه
لم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بالوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود
المطلق لا يقال لو جاز كون الشي بعد ما طرا عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون
الحادث ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول لا يجوز كون الحادث مقتضيا لوجوده في وقت
معين والا لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دايما هو علي ان الحادث بوصف
الحدوث اعني وصف اقتران الزمان محتاج في ذاته الي غيره فلا يتصور كونه واجب الوجود
بذاته فالاولي في الجواب ان يقال لو امتنع اتصاف المهيه بالوجود بعد طريان العدم علي
الوجود السابق لكان منشا هذا الامتناع اما المسبوقيه بالعدم او المسبوقيه بالوجود اذ
معلوم بالضروره انه لا اثر لاجتماعهما في الامتناع وشي منهما لا يصلح للمنشايية اما
الاول فلانه يستلزم ان لا يتصف مهية بالحدوث واما الثاني فلانه يستلزم ان لا
يتصف مهية بالبقا فتامل الحديث الثالث روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا قاتل احدكم
فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم علي صورته اعلم ان هذا الحديث من متشابهات الحديث وقد
تمسك بظاهره المجسمة علي انه تعالي علي صورة انسان شاب امرد ولهذا اختلف العلما
في تاويله حتي ذهب اكثرهم الي ارجاع الضمير المجرور الي ادم لكنه لا يرجع الي طايل كيف
وفي بعض الروايات علي صورة الرحمن فالضمير راجع اليه تعالي فالحق الحقيق بالقبول هو ان
المراد بالصورة الصفة والمعني ان الله تعالي خلق ادم حيا عالما سميعا بصيرا قادرا
مريدا متكلما كما انه تعالي موجود حي عالم سميع بصير قادر مريد متكلم الا ان وجوده تعالي
وساير صفاته مقتضي ذاته بل عين ذاته تعالي بخلاف وجود الانسان وصفاته فاصل

الصفات

الصفات مشتركة والتفاوت في الكمال والنقص والقدم والحدوث وتلك الاحكام انما
نشاءة من الانتساب الي الموصوف لما تقرر عند ايمة الكشف والتحقيق انه كما ان للصفات
احكام في الموصوف فان العلم والقدرة مثلا يصير بهما الموصوف عالما قادرا كذلك للموصوفات
احكام في الصفات فان العلم والقدرة بانتسابهما الي القديم يصيران قديمين وبالانتساب
الي الحادث حادثين فاذا جردنا الصفات السبعة عن الكمال الناشي من انتسابهما الي الحق تعالي
كنسبة الذات والذاتية في الوجود والوجود وساير الصفات والشمول والكمال في العلم
والقدرة والارادة والقدم والوحدة في الكمال لم يفت منها شي عن الانسان ولهذا كلف
الانسان بان يومن بوجود موجود واجب حق علي اكمل وجه يسمع علي اكمل وجه يبصر
علي اكمل وجه قادر قدرة كاملة مريدا ارادة لا ينافي عنها المراد ولم يكلف باعتقاد
صفة لا توجد فيه اصلا ولو كلف به لم يمكنه التصديق به تصديقا وجدانيا فدعوة
الانبيا عليهم السلام انما هو الي ما ظهر من الحق سبحانه في مرآت النشات الانسانيه
مع تنزيهه عن النقص الناشي عن جهة المرآة ومن هذا يظهر سر قوله عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه فانه تعالي كما انه مجرد منزه عن كونه داخلا في العلم او خارجا
عنه يفعل فيه ما يشاء ويحكم ما يريد بواسطة ما رتبه من الملايكة كذلك النفس الانسانيه
مجردة في ذاتها ليست حالة في البدن ولا خارجة عنه متعلقة به تعلق التدبر والتصرف
تستعمله كيف ما شاءت بواسطة القوي الجسمانيه والالات الجسدانية فانها اذا ارادت
فعلا من الافاعل الجسمانيه تلقيه القاء روحانيا الي ما في القلب من الروح الحيواني الذي
هو اعدل الارواح واصفاها واقربها لطفها واقواها مناسبة الي عالم المجردات وهو يلقيه
الي ما في الشراين من الارواح حتي ينتهي الي الدماغ الذي هو منبت الاعصاب التي فيها القوي
المحركه للانسان فعند ذلك تحرك من الاعضاء ما يليق بذلك الفعل فيصدر عنه ذلك بهذا
الطريقة عرف نفسه علي هذه الكيفيه من صفاتها الذاتيه والسلبيه وافعالها يسن له ان يترقي

الي معارج معرفة ربه عز شانه وبرز برهانه **علم اصول الحديث** وهو يعرف به انواع الحديث
واقسامه اذ ليس كل ما ينسب اليه عليه السلام بصحيح فنقول ما نقل عن الرسول عليه السلام
ثلاثة اقسام ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم حاله والاول كل خبر بلغت كثرة رواته
في كل طبقة مبلغا احال العقل تواطيهم علي الكذب ويسمي متواترا والثاني ما يخالفه قطعا
ولم يكن يقبل التاويل او كان من الشواذ المروية في امر يتوفر الدواعي علي اشاعته اما الغرابته
ولكونه اصلا في الدين ويسمي موضوعا والثالث ثلثة اقسام لانه اما راجح الصدق او راجح
بالكذب او مستوي الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه واتصل اسناده الي الرسول
صلوات الله تعالي عليه بعنعنة ثقات معلومين العدالة ويسمي صحيحا وهذا ان كان مما
دونه الحفاظ وشاع بينهم سمي مشهورا وان تفرد به حافظ واحد ولم ينكره غيره يسمي غريبا
وقد يطلق ويراد به ما رواه التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثاني ما يكون في لفظه
ركاكة او خلل لا يحسن اصلاحه او في معناه جور مثل ان يكون علي خلاف اية او خبر
متواتر او اجماع ويسمي سقيما او في احد رواته قدح وتهمة وتسمي ضعيفا ومنكرا
والثالث ما يكون في متنه علة ولا في رواته خلل بين لكن بعض رواته لم يعلم بعينه
او وصفه والاول ان كان هو الصحابي يسمي الحديث مرسلا وان كان غيره يسمي منقطعا
والثاني ما لا يعرف عدالة رواته ويسمي مجهولا ثم اعلم ان علماء اصول الحديث والفقه
اتفقوا علي ان الحديث الضعيف ساقط عن درجة الاعتبار والاحتجاج فلا يثبت
به الاحكام الشرعيه ومع ذلك اثبتوه في تصانيف كتب الحديث والجواب ان
حاصل الضعيف راجع الي طعن رمي به الراوي وليس كل ما هو قدح عند واحد
قدحا عند كل احد فان مجال الخلاف في اسباب الجرح فسيح فلعل الحديث الضعيف
عنده ولم يكن ضعيفا عند غيره بل كان اصلا ينبني عليه المسايل وكم من خلاف
منشاه ذلك فاثبتوه في الكتب تعليما وايضا كثير من الاحاديث الضعاف

اشتهر

واشتهر بين الناس حتي صار من الذايعات المقبولة فاوردوها في الكتب واشادوا
الي ضعفها الراحة لذلك يرد انهم ذكروا انه يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفه
في فضايل الاعمال صرح بذلك النووي في كتاب الاذكار ولا شك ان جواز العمل
واستحبابه كلاهما من الاحكام الشرعيه فاذا استحب العمل بمقتضي الحديث الضعيف
كان ثبوت ذلك الحديث الضعيف وذلك ينافي ما تقرر عندهم من عدم ثبوت
الاحكام بالاحاديث الضعيفه واقول في دفع هذا الاشكال ان معني قولهم لا يثبت
بالحديث الضعيف الاحكام لا يجوز ان يتمسك المجتهد بالحديث الضعيف في اثبات
الاحكام الاجتهاديه ويجعله مبني مذهبه ومناط اجتهاده في مسيلة وهذا لا ينافي
ان يستحب لاحد العمل بالحديث الضعيف الوارد في فضيلة عمل من غير ان يتخذه مذهبا
وقد حاول بعضهم التفصي عن ذلك وقال ان مراد النووي انه اذا ثبت حديث حسن
او صحيح في فضيلة عمل من الاعمال يجوز رواية الحديث الضعيف في هذا الباب
ورده العلامة الدواني فان هذا لا يرتبط بكلام النووي اصلا فضلا عن ان يكون
مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين مجرد نقل الحديث علي انه لو لم يثبت الحديث
الصحيح او الحسن في فضيلة عمل من الاعمال يجوز نقل الحديث الضعيف فيها لا سيما مع
التنبيه علي ضعفه ومثل ذلك في كتب الحديث وغيره شايع كثير يشهد به من تتبع ادني
تتبع ثم قال والذي يصلح للتعويل انه متي وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من
الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه
مامون الخطر ومرجو النفع اذ هو داير بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به
رجاء الثواب واما ان دار بين الحرمة والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل به واما اذا دار
بين الكراهة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي
تركه مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة اشد بان يكون الكراهة المحتملة

شديدة والاستحباب المحتمل ضعيفا فح يترجح الترك علي الفعل فلا يستحب العمل
به وان كان خطر الكراهية اضعف بان يكون الكراهة علي تقدير وقوعها كراهة ضعيفة
دون مرتبة ترك العمل علي تقدير استحبابه فالاحتياط العمل به وفي صورة المساوات يحتاج
الي نظر تام والظاهر انه يستحب ايضا لان المباحات تصير بالنية عبادة فكيف ما فيه
شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما
جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فيما ذكرنا مفصلا بقي هنا شيء
وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث الضعيف اذ لو لم يوجد
الحديث يجوز العمل لان المفروض انتفاء الحرمة لا يقال الحديث الضعيف ينفي احتمال
الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة وانتفاء احتمال
الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف
ولعل مراد النووي ما ذكرنا وانما ذكر جواز العمل توطية للاستحباب وحاصل الجواب ان
الجواز معلوم من الخارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية الدالة علي استحباب
الاحتياط في امر الدين فلم تثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الحديث
الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد
الشرع الي هاهنا كلام العلامة الدواني وانت خبير بما فيه من التعسف ولعل الذي يصلح
للتعويل هو ما ذكرنا فعليك بالتامل فلنكتف بهذا القدر من اصول الحديث ويتلوه علم
اصول الدين اعني الكلام في عقايد الاسلام وهو علم الكلام ويسمي العلم الاعلي ايضا لانه اليه
تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادي تبين
في علم اخر سوا كان علما شرعيا او غير شرعي وموضوعه المعلوم لانه يبحث فيه عن احوال
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية كاثبات القدم والوحدة للصانع
واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجساد واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب

الاجسام من الجوهر الفرد وجواز الخلا وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات
المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالي متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات
هذه المسايل هو المعلوم لتناوله للموجود والمعدوم والحال فان حكم علي المعلوم بما هو
من العقايد تعلق اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها
تعلقا بعيدا وللعبد مراتب متفاوتة وهذا هو كلام المتاخرين واما كلام القدماء
فموضوعه هو ذات الله تعالي لانه يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من صفاته الثبوتية
والسلبية وافعاله اما في الدنيا كخلق العالم واحداثه واما في الاخرة كحشر الاجساد وعن
احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامارات في الدنيا والثواب والعقاب في العقبى
ويرد عليه انه قد يبحث في الكلام عن غير ما ذكرت كمباحث الجواهر والاعراض لا من حيث
هي مستندة اليه تعالي حتي تندرج في تلك المباحث كقولهم الجوهر انه لا يتداخلان والعرض
لا ينتقل ولا يمكن ان يقال ذلك المبحث انما يوردوه في الكلام علي سبيل المبداتية
لانها ليست من المبادي البينة بذواتها فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم
فهو من مسائله لا من مباديه غاية الامر ان تكون بعض مسائله مبتدا لمسايل اخرا
منه وهذا يجوز اذا لم يتوقف الاولي علي الاخرة وان بين في علم اخر كان ثمه علم اعلي
من الكلام يبين فيه مباديه ولا بد ان يكون ذلك العلم شرعيا اذ لا يجوز ان يبين مباديه
في علم اعلا غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية علي الاطلاق الي علم اعلي غير شرعي
وتبوث علم الشرعي اعلا من الكلام يبين فيه مباديه بط بالاتفاق ولهذا اخذ
المتاخرين موضوعه علي وجه اعم يتناول تلك المباحث بل مباحث النظر التي يتوقف
عليها تلك العقايد باعتبار مواد ادلتها وصورها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه
الي علم اخر اصلا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد يبين في علم اخر بل
مباديه اما بينة بنفسها او مبينة فيه فتلك المبادي مسائله لا من هذه الحيثية

وان كانت مبادي لمسايل اخر منه اذ لا تتوقف تلك المبادي عليها حتي يلزم الدور
فظهر من هذا ان المباحث النظر والدليل اعني المباحث المنطقية يتوقف اثبات العقايد
الدينيه باعتبار صحة ادلتها مادة وصورة عليها داخلة في الكلام حتي ان سيد المحققين
قال في شرح المواقف بعد ما جعل مباحث النظر والدليل مسايله كلامية وتجويز ان يكون
مبادي اعلام العلوم الشرعيه مبنية في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يتجرى عليه
الا فلسفي او متفلسف يتحسن من فضلاة الفلاسفة وشبه ذلك احتياج اصول الفقه
الي العربيه فهذا مما لا يفوه به محصل انتهي وهو تشنيع علي العلامة التفتازاني ومثله
بمثله لمثله غريب واعلم ان السيد قدس سره قال في حاشية مختصر المنتهي ان القواعد
المنطقيه نسبتها الي علم الكلام كنسبتها الي ساير العلوم الكسبيه اذ هي الة لها فكما يتوقف
عليها اصول الفقه يتوقف عليها الكلام ايضا فجعلنا مبادي الكلاميه للوصول ليس اولي
من العكس انتهي وقد يتوقف المنافات بين كلامية قدس سره اقول في دفعها ان ما
ذكره قدس سره في حاشية الاصول امر واقع مطابق لما في نفس الامر واما ما ذكره في شرح
المواقف فامر مضطر عليه دفعا للزوم احتياج اعلي العلوم الشرعيه الي غير ويدل علي
ما ذكرنا انه قدس سره قال في حاشية الاصول بعد الكلام المنقول باسطر والحق ان
اثبات مسايل العلوم النظريه محتاج الي دلايل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة
الي المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطيقية ويتقوي بها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم
وليست جزء منها بل هي علم علي حالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعيه ومقدما
عليها انتسبت اليه بهذه القواعد المحتاج اليها فعدت المبادي الكلاميه للعلوم
الشرعية انتهي فان قلت علم الكلام بدعة ليس له عاقبة حميدة فالاشتغال به مذموم
كيف والنبي عليه السلام واصحابه والتابعون لم يشتغلوا بالنظر في معرفة الله وصفاته
وافعاله وساير العقايد الدينيه والا لنقل الينا لتوفر الدواعي علي نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسايل

بالمسايل الفقهية علي اختلاف اصنافها وايضا كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان
والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المومنين بالنظر والاستدلال
كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل علي وجود
الصانع وصفاته قلنا انهم وان اكتفوا اولا بالاقرار والانقياد ولم يكلفوا الناس
بالنظر لكنهم علموهم ثانيا ما يوجب اعتقاده في الله سبحانه وصفاته لانهم كانوا يفيدونهم
المعارف الالهية في المواعظ والخطب ويقررونها للمنكرين غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي
عليه السلام وقرب زمانهم بزمانه عليه السلام لم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وترتيب
المقدمات وتقرير المذاهب وتفصيل الدلايل وتلخيص السوال والجواب وتطويل الذيول
والاذناب وايضا لم يعرض الشبه والشكوك لهم كعروضها لنا لما كانوا مختصين بصفا
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
علي قلوبهم المذكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسي يعرض لهم من شك
او شبهة مع قلة المعاندين المشككين لهم بخلاف زماننا فانه كثرت الشبهات لما اجتمع
لنا بالتدريج جميع ما حدث في الاعصار الماضيه وقست القلوب وقل من يذب عن الدين فاحتيج
في زماننا الي تدوين الكلام حفظا للعقايد والزاما للمعاند دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
في اصطلاحات الفقها فكما لم يلزم منه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام واعظم
فوايده ان يبني عليه العلوم الشرعيه فانه اساسها واليه تاويل يأول اخذها واقتباسها
اذا لم يثبت وجود صانع قادر مكلف مرسل للرسل منزل الكتب لم يتصور علم شرعي اصلا
لا تفسير ولا حديث ولا علم فقه ولا اصول فكلها متوقفة علي علم الكلام مقتبسة منه
فالاخذ فيها بدونه كبان علي غير اساس واذا سيل عما هو فيه لم يقدر علي برهان ولا قياس
فلنورد منه مسايل الاولي مسيلة الكلام لانها اشهر اجزايه وسبب لتدوينه حتي كثر

فيه السفك والقتال لما روي ان بعض الخلفاء العباسيه كان علي الاعتزال فقتل جماعة
من العلماء طالبا منهم الاعتراف بحدوث القران واعلم انه لاخلاف بين اهل الملة في انه تعالى
متكلم لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه لما راو قياسين بتعارض احدهما
بمعارض كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيا
ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مرتبه متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون بعدد مقامات القياسين الي اربع فرق فالاشاعرة
صححوا القياس الاول وقدحوا في صغري القياس الثاني والحنابله وافقوهم الا انهم قدحوا
في كبري القياس الثاني والمعتزلة صححوا القياس الثاني وقدحوا في صغري القياس الاول
ووافقهم الكراميه لكنهم قدحوا في كبراه ثم انه لانزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في الكلام
اللفظي حادث وانما النزاع في النفسي فالاشاعرة يثبتونه والمعتزلة ينفونه وعلي
تقدير اثباته هل هو مدلولات الفاظ والصفة التي يتمكن بها من بالفيها قد
اضطربت اقوالهم فيه وتفصيل الكلام بحيث ينكشف جلية المرام هو انه اذا اخبر
الله تعالى عن شيء او امر به او نهى عنه الي غير ذلك واداه الانبياء الي اممهم بعبارات دالة
عليها فلا شك ان ههنا امور ثلثة معنا معلومة وعبارات دالة عليها معلومة
ايضه وصفة يتمكن بها عن التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وتعالى وكذا في قدم صوره معلوميه
تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك
في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميتها اليه
سبحانه ايضه قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعمها وساير عبارات المخلوقين
ومدلولاتها لانها كلها معلومة له تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور
الثلثة فليس علي اثباته دليل يقوم علي ساق وما اثبته الاشاعرة عن الكلام النفسي

فان كان

فان كان عبارة عن تلك الصفة كما يشعر به قولهم ان كلامه تعالى صفة واحده يتكثر الي الامر
والنهي والخبر باختلاف التعلقات ويدل عليها بالعبارات والكتابة فان عبر بها عنها
بالعربية فقران وان عبر بالسريانية فانجيل وبالعبريه فتوريته والاختلاف في العبارات
دون المعبر عنه فحكمه ظاهر وان كان عباره عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك
ان قيامهما به ليس الا باعتبار صورة معلوميتهما وليس صفة برأسه بل هو من جزئيات
العلم واما المعلوم فسواء كانت عبارة او مدلولاتها فليس قايما به سبحانه فان العبارات
باعتبار وجودها الاصلي من مقولة الاعراض السياله واما مدلولاتها فبعضها من قبيل
الذوات وبعضها من قبيل الاعراض فكيف يقوم به سبحانه قال بعض المحققين كلام
الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي التي هي مبتداء تاليفها وتركيبها
كما ان كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا وهذه الصفه قديمة وتلك الكلمات
المرتبه ايضا بحسب وجودها العلمي قديمة وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه تعالى
بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينهما في الوجود الخارجي وهي بحسب هذه
الوجود كلام لفظي انتهى فان قلت الكلمات المرتبه في العلم الازلي ليست الا صور معلوميتها
وقد سبق انها ليست صفة براسها بل من جزئيات العلم قلت تلك الكلمات باعتبار انها
رتبت وركبت في العلم الازلي بتلك الصفة غيرها باعتبار انها مثلا اذا علم ان زيدا قايم
الان ثم اذا قعد فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه قاعد او يبقي ذلك العلم والاول يوجب
التغير في ذاته من صفة الي اخر والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه وايضا علي تقدير قدم العلم يلزم ان يعلم في الازل الحوادث الاتيه فان علم انها
موجودة لزم خلاف الواقع وان علم انها ستوجد فبعد وجودها ان علمها ايضا
بذلك الوجه لزم الجهل فان ارتفع ذلك العلم وعلم بانها موجودة يلزم زوال العلم
الاول وحدوث الثاني فيلزم التغير والتبدل اجاب عنه المتكلمون بان العلم قديم والتعلق

حادث ورد هذا بانه يفضي الي نفي علمه تعالي بالحوادث في الازل لان العلم مالم يتعلق
بشي لم يتصف صاحبه بكونه عالما به الا بالقوة كما قيل ان البصر اذا لم يتعلق بشي لم
يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف الشي المعين لا بد فيه من تعلق
العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به والا لكان الواحد
منا حال ذهوله عن الاشياء عالما بها والحكما كذلك انكروا علمه تعالي بالجزئيات المتغيرة والمتشكله
علي الوجه الجزئي لحل الاشكال بحيث لا يحوم حول السوال هو ان المبتداء الزماني الذي هو
محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونيه بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة حاضرة
لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال وانما التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك
الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الي الزمانيات الواقعه تحت حيطة الزمان واما المراتب
العالية فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها وحاضرة لديه يعلم
مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشي
من ذلك فهو تعالي علمه عن الزمان لم يزل عالما بذاته وصفاته وبكل ما يحدث من مخلوقاته
علي نحو لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا للواقع فالموجودات من الازل الي الابد معلومة
له كل في وقته وليس في علمه كان وسيكون بل هي دايمة حاضرة لديه تعالي في اوقاتها فمهما
احدث المخلوقات لم يحدث له علم اخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي كما لو خلق
لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودوام ذلك العلم فرضا حتي طلعت الشمس وقدم زيد
لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم السابق لا من تجدد علم اخر عند
وقوعه في ذلك الوقت وهكذا الحال اذا فرض ان احدا منا اطلع علي الاحوال المتعاقبة
كما في المنجم المطلع علي الاوضاع المتعاقبة بحسب الحساب فان قلت فيجب ان يوجد
الحوادث فيما لا يزال علي النحو الذي علمه في الازل وواقعة بحسب ما علمه وبمقتضاه فيكون
الصور العلميه له اسبابا بوجود معلوماتها في الخارج ومعينات لها وتكون هي في وجوداتها

وتعينا تها

وتعيناتها تابعة لها فيودي الي الجبر ويبطل قاعدة التكليف وينافي كون العلم
تابعا للمعلوم علي ما هو التحقيق قلت علمه تعالي في الازل بالمعلوم والمعني الحادث
تابع لماهيته بمعني ان خصوصية العلم وامتيازه عن ساير العلوم انما هو باعتبار انه
علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لكلمة تعلقت بها
صفة العلم وصارت من جزئياته فان كلام الله الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم
يتعلق به تلك الصفة منها وكذا كلام الله تعالي وقال حجة الاسلام اذا افاض الله سبحانه
من مكنونات علمه علي قلب احد من الناس من الاسرار الالهيه يقال متكلم فاذن كلام الباري
ليس شيئا سوي افادة مكنوناته علي من يريد اكرامه كما قال الله تعالي فلما جاء موسي
لميقاتنا وكلمه ربه اي شرفه بقربه وقربته قدسه واجلسه علي بساط انسه وكلمه بعلم
ذاته كما شاء تكلم وكما اراد سمع المسيلة الثانية في تحقيق علمه تعالي ورفع الاشكال
الذي يترتب في قدمه واعلم ان الكل متفقون علي انه تعالي عالم وان الاشيا معلومة
له منكشفة بين يديه لكن اختلفوا في ان مبتدا انكشاف الاشيا اليه تعالي هل
هو صفة زايدة علي ذاته تعالي قايمة بذاته كما هو فينا كذلك ام ذاته بذاته مبتداء
لكشاف للعلومات والي الاولي ذهب المتكلمون وسموا تلك الصفة الزايدة علميا
والي الثاني ذهبت الفلاسفة والصوفيه ثم اختلفوا في كيفية انكشاف المعلومات له تعالي
هل هو بمجرد تعلق تلك الصفة ام بحضورها باعيانها لديه تعالي ام بارتسام صورها
في ذاته تعالي وفي جوهر اخر والمتكلمون لما اثبتوا له تعالي صفات زايدة علي ذاته تعالي
لم يشكل الامر عليهم في تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زايدة
عليه واما الحكماء فلما لم يثبتوا ذلك اشكل عليهم الامر فذهب بعضهم الي ان علمه تعالي
بالحوادث حضوري وهذا شكل بالممتنعات وبعضهم الي انها صور مجردة غير قايمة
بشي وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونيه وذهب الشيخ الرئيس الي انها بارتسام

صورها في ذاته بناء على ان تكثر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة العلة الملزومة
وذهب المحقق الطوسي الى انها مرتسمة في جوهر مجرد هو مع تلك الصور حاضر لديه
يوجد ما هو منها في الاعيان على طبق ما فيه كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وذهب المتالهون الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته فهو علم
بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وكما ان وجوده عين ذاته وتجلي في جميع الموجودات كذلك
علمه بذاته الذي هو عين ذاته تجلي في صور الاعيان التي هي مهيات الاشيا وحقايقها
ويسمونها بالاعيان الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يكون الجعل
متعلقا بها بحسب هذا الوجود بل هي في ذواتها ووجودها العلمية محتاجة الى ما
يجعلها تلك الصور فهي صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس وليست مرتسمة وحالة
في ذاته تعالى بل الذات الاحدي تجلي وظهر في الازل فيها فهي شيونات وتجليات
للذات الاحدي من غير لزوم كثرة في ذاته فهي بهذه الاعتبار عين الذات فلا يتصور
فيه الحلول والارتسام واعلم ان علمه تعالى قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته على ما تقرر في محله
لكنه يتشكل بانه اذا كان علمه تعالى قديما وهو يتعلق بالحوادث المتغيرة فاذا تغير حال
المعلوم فان لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته
الازلي بها التابع لمهيته بمعني انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصيه لكونها
في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق وتوجد على هذه الخصوصيه فلا جبر ولا بطلان
لقاعدة التكليف لانه تعالى يعلم مثلا ان زيدا يفعل باختياره كذا لكون زيد في نفسه كذا
وهذا محقق للاختيار لا مناف له المسيلة الثالثة في تحقيق افعال العباد وانه لا موثر
في الوجود الا الله واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان خالق الاجسام والجواهر هو الله
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وانما النزاع في افعال العباد
فانهم بعدما اتفقوا على ان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها

اختلفوا

اختلفوا في انها واقعة بقدرتهم ام بقدرة الله تعالى ام بمجموعها فقالت المعتزلة هي واقعة
بقدرة العبد وحدها وقال الاستاد ابو اسحاق هي واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا
جميعا باصل الفعل وجواز اجتماع الموثرين على اثر واحد وقال القاضي واقعة بهما على ان
تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه من كونه طاعة او معصية كما في لطم
اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية
على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع
وذهب الشيخ الاشعري الى انها واقعة بقدرة الله تعالى وحدها من غير تاثير لقدرتهم فيها بل
الله تعالى اجرا عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته عن غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده
سوا كونه محلا وعلة قابلة له والسر فيه ان الانسان مظهر للذات المتصف بالقدرة بل
بساير الصفات فقدرة العبد وكذا ساير صفاته اظلال للصفات الالهيه فلا يترتب
عليها الاثار المطلوبة منها سوي ان هذه القدرة وقاية الحق الذي هو منبع فيضان
الخير عن نسبة فعل الشر والقبيح اليه تعالى ثم باثبات هذه القدرة الكاسبة في العبد لم يتوجه
ما اورده المعتزلة من بطلان قاعدة التكليف وبطلان المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب لانا نقول كل ذلك باعتبار المحلية دون الفاعليه ولا يندفع بهذه الشبهة
ما تدعيه المعتزلة من تاثير قدرة العبد وارادته اذ لو قال المعتزلي ان التكليف والامر
والنهي وترتب الثواب والعقاب لكون قدرة العبد موثرة فللسايل ان يعود ويقول
هذه القدرة قدرته وارادته اذ المعتزلة قايلون بان الاقدار على فعل العبد والتمكن من
الله تعالى وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة

رادة

المتعلقين بالفعل الي العبد نسبة المقبول الي القابل لا نسبة المفعول الي الفاعل فمثل العبد
في كونه معاقبا مثل من اضطر الي شيء ثم عوقب به فانه لحدوث الشوق الكامل الي ذلك الامر
الملايم فصار ذلك سببا لله تعالي اذا القي الي قلب العبد صورة الامر الملايم واعتقد النفع
فيه صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الي الفعل فتلك الاسباب التي مبادي الفعل
الاختياري تتساوى الي سببها سبباتها بالضرورة العقلية عندهم والعادية عندنا وفوق هذا
الكلام وهو ان السعادة والشقاوة ليستا متعلقتين بالاعمال بل الله تعالي خلق من
شاء سعيدا ومن شاء شقيا وقدر احد القسمين ان يكون من اهل الجنة وقدر القسم
الاخر ان يكون في النار وعينهم تعيينا لا يقبل التغير والتبدل وجعل الاعمال دليلا
علي السعادة والشقاوة وارسل الرسل وانزل الكتب معرفا لتلك الاعمال فلا يطلب
وجه تخصيص السعداء بالسعادة والاشقيا بالشقاوة لانه لم يجعل السعيد سعيدا
والشقي شقيا حتي يقال لما لم يعكس الامر بل سعيدا وجعل شقيا وهذا كمن صور
صورة قبيحة معذبة وصورة مليحة منعمة فانه لا يطلب منه وجه تخصيص بعض هذه
الصور بالقبيح والعذاب وبعضها بالنعمة والملاحة فان كلا منهم صورة ومرتبة من
مراتب الامكان فان ابداع القبيح وخلقه ليس بقبيح بل دل علي كمال صنع الخالق
وانما القبيح كسب القبيح والاقتصار به والكون بخلاله كما ان تصوير الصور
القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل علي كمال حذاقة
الصانع ومهارته في صنعة التصوير فما ظنكم برب العالمين الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء فتبارك الله احسن الخالقين ولنكتف بهذا القدر من اصول الدين فلنشرع
في اصول الفقه **علم اصول الفقه** فيه مسايل **المسئلة الاولي** في تحقيق مهيته وما
يتعلق بها اعلم اولا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدي بل تعلق بكل من اعماله
حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس علي ذلك الحكم

ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الحوادث الجزئية لان الحوادث وان كانت متناهية في
نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير
داخلة تحت حصر الحاصرين فلا يعلم احكام جزئياتها لعدم احاطة البشر بذلك فحصل
قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع من الوجوب واخواته
فسموا العلم المتعلق بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام
وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ووجدوا
الاحكام راجعة الي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية
الاستدلال بتلك الادلة علي تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الي تفاصيلها الا علي طريق
ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة علي الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الي استنباط كثير من تلك
الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية اعني الادلة الجزئية المنصوبة علي اعيان المسايل
الشاملة للاحكام الجزئية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمهمات
من القواعد التي يتوصل بها الي استنباط المسايل الفقهية من ادلتها التفصيلية ثم ان
وجه التوصل بقواعد الاصول الي استنباط الاحكام الفقهية هو انه ان استدل علي
تلك الاحكام بالشكل الاول كانت قواعد الاصول كبراه كقولنا هذا حكم يدل علي ثبوته
القياس وكل حكم يدل عليه فهو ثابت وان استدل عليها بالقياس الاستثنائي كانت
هي الملازمات الكلية كقولنا كلما دل القياس علي ثبوت هذا الحكم كان ثابتا لكن الملزوم
حق وربما لا تكون هذه القضية الكلية مسئلة من الاصول بل مندرجة فيه كقولنا كلما
دل القياس علي وجوب شيء كان واجبا لاندراجه تحت قولنا كلما دل القياس علي
ثبوت حكم كان ثابتا ثم صدقهم فيها كلية سواء جعلت كبري او ملازمة تتوقف
علي احوال الادلة من وجود شرايطها وارتفاع موانعها واحوال الاحكام اذ بعضها كالعلية

مثلا لا يثبت بالقياس فنصب قيودا في تلك المقدمة الكلية فاحشها راجعة اليها ومسايل
من الاصول ايضا لا يقال لا يتوصل الي استنباط الاحكام الا بقواعد المنطق فيصدق
عليه حد الاصول ويندرج فيه لانا نقول لا يستنبط بالقواعد المنطقية الاحكام المذكورة
بجعلها كبري لصغري سهلة الحصول بل انما يستنبط منها حكم هذا الدليل الذي
كبراه قاعدة اصوليه وذلك الحكم كونه موصلا الي المقصود فيقال مثلا قولنا هذا
حكم يدل علي ثبوته القياس وكل حكم يدل علي ثبوته القياس فهو ثابت شكل اول
وكل شكل اول موصل الي المقصود فهذا يوصل الي المقصود فالقواعد الاصوليه
بالنسبة الي الاحكام الفقهية مكتسبة منها لوقوعها كبري لصغري السهلة الحصول
في الادلة المنصوبة علي اعيان المسائل الفقهية واما القواعد المنطقيه فهي مكتسب
بها والة لاكتسابها من تلك الادلة اذ بها يعرف افادتها اياها ثم ان التعريف المذكور
الي الاصول انما هو باعتبار جهة الوحدة العرضية اعني الغاية واما تعريفه
باعتبار جهة الوحدة الذاتية اعني للموضوع هو انه علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتيه
للادلة السمعية الاربعة من حيث افادتها للاحكام الشرعية وبعضهم ادرج الاحكام
ايضا في الموضوع لان محمولات بعض المسائل راجعة الي احوال الاحكام باعتبار
ثبوتها من الادلة المسئلة الثانيه قال في فصول البدايع ان لا اطلاع علي ذات
المهيات صعبة اما الحقيقة فمطلقا واما الاعتبارية فبالنسبة الي غير المعبر
فلذلك نظروا في الاثار الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل علي المهيه وجعلوا
المستتبع العام جنسا والخاص فصلا وان لم يعلم ذاتيتها وتابعيتها عرضا عاما وخاصة
فماهية العلم لكونها اعتبارية جعل تعريفها بالوحدة التي اعتبره واضع علمه جداله فجعل الموضوع كمادته
والعرض الذاتي كصوريته واخذا باعتبارهما محمولان هما لكونه علما بالموضوع وعلما به من الحيثية
المخصوصة او معلوما هو الموضوع والحيثية المخصوصة ان كان العلم بمعني المعلوم فجعلا جنسا
وفصلا

وفصلا كالحيوان من بدن الانسان والناطق من نفسه وتعريفها بالجهة العرضية المميزة المشتملة
علي شروط القبول رسما ففي مقدمة الشروع ما هو حد لكون التحديد بالاجزاء العقلية لخارجة حتي
يمتنع بذات المسائل كاعضاء زيد وليس التحديد بها انتهي كلامه ومقصوده الرد علي المحقق
الرازي ومن تبعه حيث ذهبوا الي ان مقدمة الشروع في العلم هو تصوره برسمه لا معرفته بحده
لان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بها فمعرفته بحده انما هي بتصور مسائله او بتصور
التصديقات بها وليس ذلك من مقدمات الشروع وحاصل الرد منع ان معرفة العلم بحده
انما هي بتصور مسايل او بتصور التصديقات بها لانها اجزاء خارجية اي غير محمولة والتحديد
انما يكون بالاجزاء العقليه اعني المحمولة لانه انما يكون بالجنس والفصل الذين هما من الاجزاء
المحمولة فتحديد العلم انما هو تعريفه باعتبار ما هو بمنزلة الجنس والفصل له اعني المفهومين
المحمولين عليه الماخوذين عما هو كمادية وهو الموضوع وصوريته وهو العرض الذاتي بناء
علي ما تقرر فيما بينهم من ان الجنس ماخوذ من المادية والفصل من الصورة هذا واقول فيه
بحث اما اولا فهو انه ليس معني اخذ الجنس والفصل من المادة والصورة الخارجيتين انها امور
متباينة ذاتا وان الاولين ماخوذان من الاخرين بل الجنس متحد المادة الخارجية
ذاتا وكذا الفصل مع الصورة وانما الامتياز بالاعتبار فان المادة الخارجية ان اخذت
بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها
اليها امر ثلث يسمي بهذا الاعتبار مادة ولا يصح حملها علي المجموع وان اخذت لا بشرط
شيء بحيث يصلح تحصيلها بما ينضم اليها علي سبيل تضمنها اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كان جنسا فالشيء الذي هو مادة خارجيه باعتبار هو بعينه جنس
بحسب اعتبار العقل فان شئت فاعتبر بالطين فانك ان اعتبرته من حيث انه طين
فقط اي من غير ان يدخل فيه صورة النسبة لم يحمل علي النسبة وان اعتبرته من حيث انه
صالح لا يكون فيه امور اخر منها صورة النسبة فهو بهذا الاعتبار محمول علي النسبة وفي

عليه الحيوان فانك اذا اعتبرته من حيث انه جسم تام حساس فقط من غير ان يدخل فيه
الناطق لم يصح حمله على الانسان والبدن اسم للحيوان الماخوذ بهذا النحو فكل مادة
خارجية فهي جنس بهذا الاعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية لتحققها في
البسايط بدون المادة الخارجية وكذا الكلام في الفصل واما ثانيا فهو ان الحد التام قد
يتركب من غير الجنس في الفصل كما صرح به الشيخ في حكمة المشرقية فان المركب الخارجي
انما يتصور كنهه بتمثل حقيقة اجزايه في العقل كما في البيت فان كنهه الجدران
والسقف مع الهيئة المخصوصة والقوم لم يعتبروه لعدم مدخلية صناعة المنطق
في تحصيل الاجزا الخارجية بخلاف الاجزا العقلية فان الصناعة كافلة لتحصيلها باعطاء
قواعد تميزها تلك الاجزاء عن العرضيات وقد صرح ايضا في باب التعريفات من شرح
المطالع ان التحديد قد يكون بالاجزا المتميزة في الوجود وقال قدس سره في حاشيته
وما ذكر من الحد انما يتركب منها فقط فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يجب كونها
بسيطة بحسب الخارج واما ثالثا فهو ان اسم كل علم وضع بازاء مفهوم اجمالي شامل
له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا اسميا له وان بين لازمه كان
رسما اسميا له وعلى التقديرين هو رسم حقيقي واما حده الحقيقي فانما هو بتمثل
حقيقة اجزائه اعني المسايل او التصديقات في الذهن صرح به تامل حق استبصار
المسئلة الثالثة النسخ وهو في اللغة الازالة ويستعمل في النقل ايضا وفي الاصطلاح
رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وانكره اليهود وتمسكوا في ذلك
بان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا
لمفسدة كان رفعه قبيحا وغرضهم من ذلك القدح في شريعة نبينا عليه افضل الصلاة
لكونها ناسخة لشرايع من قبلنا والجواب ان الرفع ليس المراد منه ابطال حكم المنسوخ
ونقضه بل المراد منه رفع احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال لعبده قم ثم بعد
ساعة

ساعة قال له اقعد فليس فيه الا تخصيص وجوب القيام عليه بالوقت السابق على الامر
الثاني وليس في الامر الثاني نقض للامر الاول ونفي له اذ الامر الاول لم يكن مقيدا بالدوام
حتى ينافيه الامر الثاني بل كان مطلقا ففايدة النسخ اما على تقدير كون الاحكام الشرعية
معللة بمصالح العباد واللطف بهم كما ذهب اليه المحققون فهي انه يجوز ان تختلف مصالح
العباد باختلاف الاعصار والاوقات والاشخاص فيختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب
يعالج المريض كل يوم بعلاج خاص يقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق
واما على ما ذهب اليه المتكلمون من ان الاحكام مستندة الى محض ارادة الله تعالى من غير
داع وباعث فالامر هين لان الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد يجوز له
ان يضع حكما ويرفع حكما لا لغرض ولا باعث لا سيما اذا كان متضمنا المصلحة
وحكمة كساير افعاله المنزهة عن الاغراض والباعث المشتملة على الحكم والمصالح
الجمة وتحقيقه انه لا فرق بين الحوادث الوضعية الدينية والحوادث الكونية
التكوينية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث بامره المتعلق به اذا شاء ثم اعدمه
بامره ايضا اذا شاء كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال
تعالى ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز وقال تعالى يمحو
الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فهل بين الامر الاول المقتضي لوجود
الحوادث في وقت وبين الامر الثاني المقتضي لفنائه في وقت اخر تناف او تناقض لا اظن
ان ذا مسكة يتوهم ذلك كذلك ههنا ليس بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه في
زمان اخر تناف اصلا وكما ان مدة بقاء حادث وزمان فنائه معين في علم الله وان كان
مجهولا لنا كذلك مدت بقاء كل حكم شرعي وزمان تغيره كان مقررا ومعينا في علم الله تعالى
وان كان مجهولا لاهل الاديان السالفة الى ان تم قصر النبوة ببعثة وجود خاتم النبيين
محمد سيد المرسلين عليه افضل صلاة المصلين فانغلق بعده باب النسخ كما انه عليه

السلام كمل مكارم الاخلاق وكمل الناس في قوتهم النظرية بافادة العقايد الحقيه
وفي قوتهم العمليه بارشادهم الي الاعمال الصالحه ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر
الله دينه علي الدين كله كما وعده فاضمحلت تلك الاديان تلك الاديان السالفة والمقالات
الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الافاق اللهم صل عليه
ما اصطفت السطور في صحايف الاوراق **المسئلة الرابعة** اعلم ان ارباب الاصول جعلوا
العام المخصص مجازا لانه كان موضوعا لجميع الافراد فاستعماله في بعضها استعمال في غير
ما وضع له فيكون مجازا وفيه بحث فان العام المخصص مثل قولنا كل رجل عالم فهو مكرم
ولا شك ان التخصيص فيه لم يرد علي جميع افراد الرجل بل علي جميع افراد الرجل العالم وكل
رجل ليس جزء لكل رجل عالم بل الكل جزء ورجل جزء اخر فالمستعمل في الخاص مجموع
كل رجل عالم وهو لم يوضع لمعني كل رجل بل الموضوع له كل رجل وهو لم يستعمل في معني
كل رجل عالم **علم الفقه** وهو يطلق علي معنيين احدهما معرفة النفس ما لها وعليها
وثانيهما العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والاول اعم لشموله
علم الاخلاق وعلم التصرف ولهذا كان الامام ابي حنيفة رضي الله عنه يسمي الكلام
فقها اكبر ثم اختلفوا في ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه
من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره هل يعد من الفقه اصطلاحا ام لا فقالت
الشافعية العلم بالاحكام انما يسمي فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال فاصطلحوا
علي ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه وقالت الحنفية العلم بالاحكام الشرعية
مطلقا فقه سوا كانت من ضروريات الدين اولا ولهذا عرف بعض المحققين منهم الفقه
بانه العلم بكل الاحكام الشرعية العلمية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع
عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها وما قيل من ان الفقه من باب الظنون
فكيف يصح اطلاق العلم عليها فجوابه اما علي التعريف المنقول عن بعض المحققين

هو انه

هو انه مقطوع به فان الجملة التي ذكر انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد
الاجماع عليه قطعية واما علي التعريف الاول فجوابه علي وجهين الاول ان العلم كما
يطلق علي القطعيات يطلق علي الظنيات كالطب والثاني ان الحكم قطعي والظني
في طريقه لانه لما ثبت بالاجماع والخبر المتواتر ان الشارع اعتبر غلبة الظن في الاحكام
فصار ذلك بمنزلة سوا قطعي من الشارع علي ان كل حكم يغلب علي ظن المجتهد فهو
ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم علي ادراكه
هذا علي تقدير تصويب كل مجتهد واما علي تقدير ان المصيب واحد فهو ان الحكم
المظنون للمجتهد يجب العلم به قطعا لدليل القاطع وكل حكم يجب العلم به قطعا
علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العلم به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالي فهو معلوم
قطعا فكل ما يجب العلم به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا
فالفقه علي هذا قطعي والظن وسيلة اليه وفيه ما فيه فتامل فلنورد فيه مسايل **المسئلة
الاولي** ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعا للرافعي وغيره انه لو نوي المحدث رفع غير
حدثه فان كان بعلمه لم تصح طهارته وان كان غلطا صح واعترض عليه العلامة الدواني
بان النية هي القصد وقصد ازالة ما لم يعتقد حصوله مستحيل من الحيوان فضلا
عن الانسان فلا يتصور نية رفع غير حدثه الا غلطا فالتقييد بالغلط غلط وقد
تتبعت عبارات القدما فوجدت بعضهم كالشيخ ابي اسحق في التنبيه لم يتعرض
لهذا القيد انتهي ثم قال لا ان يقال الفقها قد يفرضون ما لا وقوع له فليكن هذه الصورة
من هذا القبيل لانا نقول انهم قد يفرضون ما لا وقوع له من الممكنات دون الممتنعات
بالذات وهذه الصورة ممتنعة بالذات بالضرورة الفرضيه ولو التفت الي فرض
الامور المستحيلة لانفتح باب واسع في جميع ابواب الفقه فكان لفارض يفرض انه
ينوي ولا ينوي وان يفرض انه يصلي ولا يصلي بل هم يتحاشون عما هو اقرب من ذلك

قالوا لو شهد شاهدان علي زيد بعمل معين في مصر في يوم معين وقد شاهده القاضي
في ذلك اليوم في بغداد لم تقبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الي مصر بطريق طي المكان فان
ذلك محال عادي لا عقلي الي ههنا كلامه اقول المستحيل هو قصد ازالة ما اعتقد عدم
حصوله لا قصد ازالة ما لم يعتقد حصوله وشتان ما بينهما لتحقق الثاني فيما اذا
لم يعتقد اصلا لا حصوله ولا عدم حصوله كما اذا كان شاكا او مترددا في الحصول
واللاحصول ثم ان المراد بنية رفع غير الحدث نية رفع ما يصدق عليه انه غير الحدث
كرفع المعصية مثلا فحاصل المسئلة انه لو نوي الحدث رفع امر مغاير للحدث بان
لا يصدق عليه انه حدث كرفع معصية مثلا فان كان عامدا لم يصح وان كان
غالطا صح ولا اعتبار فيه تامل تعرف **المسئلة الثانية** اجمع الفقها والاصوليون علي
ان المكلف لو اخر الواجب الموسع عن اول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل ولو لم
يشتغل به عصي بتركه في اول الوقت لانه قد يضيق الوقت بناء علي ظنه وترك الواجب
المضيق بلا عذر عصيان وان لم يمت ثم فعل الواجب الموسع في اخر وقته فذهب اكثر
الفقها الي انه ادا لانه فعل في وقته الذي عينه الشرع وذهب بعضهم الي انه قضا لان
الظن ضيق وقته ففعله بعد انقضا وقته فيكون قضا ورد هذا بانه ان اريد بكونه
قضا انه يجب عليه نية القضا فبعيد لان القضا هو الذي يوتي خارج وقته المعين وهذا
ليس كذلك لانه كان قبل الظن وقت الادا والاصل بقاء الشيء علي ما كان فلا يجب نية
القضا وان اريد بكونه قضا انه قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد مضي ذلك الوقت
ثم فعل بعده يكون قضا فباطل ايضا لان الظن البين خطاوه غير معتبر قلنا ممنوع
لانه لو ترك الفعل في اول الوقت لعد عاصيا فلو لم يكن معتبرا لما كان التارك بموجبه
عاصيا الا انا نقول الظن يعتبر ما لم يبين خطاوه فح يكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور
الخطا فبتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطا لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيق

فيكون

فيكون ادا لا قضا **المسئلة الثالثة** قال صاحب الهداية في باب التمتع ومعني التمتع
الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا انتهي كلامه
واعترض عليه بانه غير مانع لدخول من ترفق باداءيهما والعمرة في غير اشهر الحج في سفر واحد
ومن ترفق به في اشهر الحج في عامين وهما ليسا بمتمتعين فكان الواجب ان يقول هو الترفق
باداء النسكين في اشهر الحج من عام واحد في سفر واحد الي اخره واجاب الشيخ اكمل الدين
رحمه الله بان ما ذكره المصنف هو تفسيره واما كون الترفق في اشهر الحج من عام واحد فهو شرط
انتهي واعترض عليه بعض الفضلا بانه ان اراد ليس من لوازم التفسير المساوات فيه ما فيه
وقوله واما كون الترفق فلا يفيد شيا فان المعرف بجامع ما انتهي فيه الشرط ولا يجامعه
المعرف فليتامل انتهي المعرف الاول علي صيغة اسم الفاعل والثاني علي صيغة اسم
المفعول ثم اقول ان مراد الشيخ انه تعريف لفظي فلا يشترط فيه المساوات قالوا التعريف
اللفظي ما يصدق به تفسير مدلول اللفظ ونجوز بالاعم كقولهم سعدان نبت
وصحاموبهة علي انه يجوز ان يكون الشرط شرط الصحة لا شرط الماهية ويكون التعريف
لمطلق التمتع الشامل للصحيح والفاسد فيكون مساويا تامل فانه دقيق وبالتامل
حقيق **المسئلة الرابعة** في الحسن والقبيح وهذه المسئلة مشتركة بين العلوم الثلاثة
فانها كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالي هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح
تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انها يبحث فيها من ان الحكم الثابت
بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا وفقهية من حيث ان جميع محمولات
المسائل الفقهية ترجع اليها ويثبتان بالامر والنهي فمعرفتها امر مهم في علم الفقه
لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح ثم ان كلا من الحسن والقبيح
يطلق علي معان ثلاثة الاول صفة الكمال وصفة النقص كما يقال العلم حسن والجهل
قبيح والثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع

في هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذ بها العقل ويختلف بالاعتبار
فان قيل زيد مصلحة لاعدايه موافق لغرضهم ومفسدة لاوليايه مخالف لغرضهم الثالث
تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا وهذا محل النزاع بين الاشاعرة
والمعتزلة فعند الاشاعرة هو ماخوذ من الشرع لاستوا الافعال في انها في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتي لو عكس الامر لانعكس الحال وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع
قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه
لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
يدرك بالنظر لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل
بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة
لحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك القبح والحسن
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في
القسمين الاولين فهو موبد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل وههنا احتمال
اخر اتخذه بعض مشايخ الحنفية مذهبا وهو ان الحسن بعض افعال العباد وقبحه
فيكونان لذات الفعل او صفته له ويعرفان عقلا ايضا كوجوب تصديق النبي صلي
الله عليه وسلم فانه لو توقف علي الشرع يلزم الرد وهذا المذهب برزخ بين مذهب
الاشاعرة والمعتزلة ويخالف كلا منهما اما مخالفته لمذهب المعتزلة ففي امرين احدهما
ان العقل عندهم حاكم مطلق يحكم بالحسن والقبح علي الله عز وجل وعلي العباد واما
علي الله فلان الاصلح واجب علي الله تعا عندهم بالعقل فيكون تركه حراما عليه تعالي
واما علي العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال ويحرمها من غير ان يحكم الله عز وجل
فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالي وهو عالي عن ان يحكم عليه غيره

وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق لافعال العباد جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا
وله في كل قضية كلية وجزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبيح وثانيهما ان
العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وعندهم العقل الة لمعرفة بعض
ذلك اذ كثير مما يحكم بحسنه وقبحه ولم يطلع العقل علي شيء منه بل معرفته موقوفة علي
تبليغ الرسل واما مخالفته لمذهب الاشاعرة فهو ان الحسن والقبح عندهم ليس شيء
منهما الا بجعل الشارع وانهما لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلي هذا المذهب قد
يعرفهما العقل اما بلا كسب لحسن تصديق النبي عليه السلام واما مع الكسب
كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف
الا بالكتاب والنبي عليه السلام كاكثر احكام الشرع فتامل علم الفرايض وهو علم
يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة واختلف في موضوعه فعند
الايمة الحنفية موضوعه مستحقوها ولهذا لم يعدوه ما بين ابواب الفقه لان
موضوعه العمل وهو لا يصدق علي ما ذكر وعند الشافعي موضوعه قسمة التركة بين
المستحقين كما يشير اليه التعريف المذكور ولهذا اوردوه فيما بين ابواب الفقه
ثم اعلم ان علم الفرايض نصف العلم علي ما ورد في الحديث تعلموا الفرايض وعلموها الناس
فانها نصف العلم ووجهه انها تختص باحدي حالتي الانسان وهي الممات وكفي لهذا
العلم شرفا ان مسايله باعيانها منصوص عليها في الكتاب المجيد فواضعه الاول هو الله
تعالي وفيه مسايل المسئلة الاولي قال تاج الدين اسمعيل القونوي شارح الحاوي
وقع الخلاف بعد رحلة النبي صلي الله عليه وسلم في مسئلة الخرقاء وهي انه مات رجل
وترك اما واختا وجدا فحكم ابو بكر للام بثلث المال وللجد بالباقي وعمر حكم للاخت بالنصف
وللام بثلث الباقي وللجد بالثلثين الباقيين وحكم عثمان لكل بالثلث وحكم علي

للاخت بالنصف وللام بالثلث وللجد بالسدس وابن مسعود حكم بالنصف للاخت
ولكل من الجد والام بنصف الباقي وزيد ابن ثابت حكم للام بثلث الكل وللجد بثلثي
الباقي وللاخت بالثلث الباقي والشافعي اخذ بقول زيد لان النبي صلي الله عليه وسلم
قال في شانه افرضكم زيد **المسئلة الثانيه** روي عن هذيل ابن شرحبيل ان رجلا سال
اباموسي الاشعري عمن خلف اختا وبنتا وبنت ابن فقال للبنت النصف والباقي للاخت
ثم قال للسايل سل ذلك من ابن مسعود واخبرني عما يجيب به فلما ساله قال رايت
رسول الله قضي للبنت بالنصف ولبنت الابن بالسدس تكملة الثلثين وللاخت
بالباقي فلما اخبر السايل اباموسي بذلك قال لا تسالوني عن شي مادام هذا الحبر فيكم
وبهذا يستدل علي ان الاخت مع البنت عصبة **المسئلة الثالثه** مسئلة العول واعلم
ان المخرج مهما ضاق عن الوفا بالفروض المجتمعه فيه تدفع التركه الي عدد اكثر من ذلك المخرج
ثم يقسم حتي يدخل النقصان في فرايض جميع الورثه علي نسبة واحدة ويطلق في عرف
الفقها علي هذا الدفع العولي واول من حكم به عمر رضي الله عنه فانه وقع في عهده صورة
ضاق مخرجها عن فروضها فشاور الصحابه فيها فاشار العباس الي العول فقال عيلوا
الفرايض فتابعوه علي ذلك ولم ينكره احد الا ابنه بعد موته فقيل له هلا انكرته في زمن
عمر فقال هبته وكان مهابا **علم الخلاف** وهو علم يعرف به كيفية ايراد الحجج الشرعيه
ورفع الشبهه وقوادح الادلة الخلافيه بايراد البراهين القطعيه وهو الجدل الذي
هو قسم من المنطق الا انه خص بالمقاصد الدينيه وقد يعرف بانه علم يقتدر به علي
حفظ اي وضع وهدم اي وضع كان بقدر الامكان ولهذا قيل الجدلي اما مجيب يحفظ
وضعا او سايل يهدم وضعا وفيه مسايل **المسئلة الاولي** في القول بالموجب علي صيغة
اسم المفعول قال الامدي حاصله يرجع الي تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله
علي وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه ومهما وجه علي هذا الوجه كان المستدل
منقطعا

منقطعا لانه تبين به ان ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو منحصر
في قسمين وذلك لان المستدل اما ان ينصب دليله علي تحقيق مذهبه وما نقل عن امامه
من الحكم او علي ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه فان كان الاول فهو كما قال الشافعي في
الملتجي الي الحرم انه وجد سبب جواز استيفا القصاص فكان استيفاه جايزا فقال الخصم
اقول بموجب هذا الدليل فان استيفا القصاص جايز عندي وانما النزاع في جواز هتك
حرمة الحرم وان كان الثاني فهو كما قال الشافعي في مسئلة ايلاد الاب جارية ابنه وجوب
القيمة لا يمنع من ايجاب المهر كاستيلاد احد الشريكين او قال في مسئلة القتل بالمثقل
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فقال الخصم
اقول بموجب هذا الدليل وان وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر والتفاوت في الوسيلة
لا يمنع التفاوت في المتوسل اليه وانما النزاع في وجوب المهر ووجوب القصاص ولا يلزم
من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب المهر والقصاص لجواز انتفا المقتضي لذلك ووجود
مانع اخر او فوات شرط وورود هذا النوع من القول بالموجب اغلب بالمناظرة من ورود
النوع الاول من جهة ان خفا المدارك اغلب من خفا الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها
وعدم الوقوف علي ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الاحكام فانه قل ما يتفق الذهول
عنها ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة
المدارك وكان احتمال الخطا في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من
احتمال الخطا فيما ينسب الي الامام من الحكم المدلول عليه **المسئلة الثانيه** ذهب الشافعي
الي وجوب الترتيب في الوضو واستدل بان النبي صلي الله عليه وسلم توضي واقتصر في غسل
اعضا الوضو علي مرة واحده ثم قال هذا وضو لا يقبل الله الصلاة بدونه واعترض صدر
الشريعة علي هذا الدليل بانه لا يخلو الحال من انه عليه السلام قدم اليمين علي اليسار او اليسار
علي اليمين في هذا الوضو وعلي التقديرين يلزم بنا علي هذا الدليل ان يجب التيامن او التياسر

ولاقايل به قال العلامه الدواني يمكن ان يقال لعله تيامن في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم
وجوب التيامن معلوم من الروايات الصحيحه الشايعه حيث روي انه كان صلي الله عليه وسلم
يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير احواله او يختار انه لعله تيامن وعدم وجوب التيامن
معلوم من ساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث الصحيحه الداله علي انه عليه السلام كان
يحب التيامن في طهوره وتنعله الي اخره يدل علي انه ليس واجبا بل مستحبا ولا نزاع فيه
وانما النزاع في الوجوب انتهي كلامه اقول لا يخفي ما فيه فان الكلام في نفس هذا الدليل
مع قطع النظر عن ملاحظة المقدمات الخارجيه ثم قال واقول علي قاعدة علم الخلاف هب
ان مقتضي الحديث بناء علي هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين والرجلين لكن وجوبهما
ساقط بالاتفاق فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا
مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما
من غير مانع ومعارض انتهي واقول حاصل اعتراض صدر الشريعه انه يلزمكم بناء علي هذا
الدليل ان لا تتوافقونا في اسقاط وجوبهما فلا ينفع القول بان وجوبهما ساقط بالاتفاق
لانا نقول هب ان الامر كذلك لكن دليلكم يقتضي عدم اسقاط وجوبهما فدليلكم غير
صحيح لتخلف المدعي عنه المسئلة الثالثة القلب حاصله دعوي استلزام وجود الجامع
في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض
مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما او بابطال لمذهب المستدل ابتداء
اما صريحا او بالالتزام مثال الاول ان يقول الحنفيه الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه
لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفه فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفه ومثال الثاني ان يقول الحنفي في مسئلة مسح الراس يقدر بربع عضو
من اعضا الوضوء فلا يكفي اقله كساير الاعضا فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كساير
اعضايه ومذهبه ان يكتفي بالاقل ولم يثبته مثال الثالث ان يقول الحنفي بيع غير
المرئي

المرئي بيع معاوضه فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت
فيه خيار الرويه كالنكاح فان خيار الرويه لازم الصحه فاذا انتفي اللازم وهو خيار الرويه
انتفي الملزوم وهو الصحه ولنكتفي بهذا القدر علم التصوف هو علم يعرف به كيفية ترقي
اهل الكمال من النوع الانساني في مدارج سعاداتهم والامور العارضة لهم في درجاتهم
بقدر الطاقه البشريه واما التعبير عن هذه الدرجات والمقامات كما هو بحقق فغير ممكن
لان العبارات انما وضعت للمعاني التي وصل اليها فهم اهل اللغات واما المعاني التي لا
يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن قوي بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا
عن ان يعبر عنها بالالفاظ فكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالخيالات والمخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين لا يمكن ان يدرك
بعلم اليقين فالواجب علي من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه
بالبيان فانه طور وراء طور العقل شعر

علم التصوف علم ليس يعرفه ۰ الا اخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده ۰ وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

ونحن نتكلم فيه حسبما تيسر لنا من المقال والله اعلم بحقيقة الحال فلنورد مسايل
المسئلة الاولي في انه متي سميت الصوفيه صوفية قال الامام القشيري رحمه الله اعلموا
رحمكم الله ان المسلمين بعد رسول الله لم يتسم افاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوي صحبة
الرسول اذ لا افضلية فوقها فقيل لهم الصحابه ولما ادركهم اهل العصر الثاني سمي
من صحب الصحابة بالتابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس
ممن لهم شدة عناية بامر الدين الزهاد والعباد ثم ظهرت البدعة وحصل التداعي
بين الفرق فكل فريق ادعوا ان فيهم زهادا فانفرد خواص اهل السنة المراعون انفسهم
مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهولاء

الاكابر قبل المائتين من الهجرة **المسئلة الثانية** في الفرق بين العارف والزاهد
والعابد وبيان اغراضهم ومطالبهم فاعلم ان طالب الشيء يبتدي بالاعراض عما
يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم بالاقبال علي ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عنده
وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتدا ان يعرض عن ما سوي الحق لا سيما
ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل علي ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو
العبادات فالمعرض عن متاع الدنيا وزخرفاتها يخص باسم الزاهد والمواظب علي فعل
العبادات يخص باسم العابد ثم اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فالعارف
هو المنصرف بفكره الي قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سيره فاذا احوال
طلاب الحق هي هذه الثلثة قد توجد في الاشخاص علي سبيل الانفراد وقد توجد علي
سبيل الاجتماع بحسب اختلاف الاغراض فان غرض غير العارف من الزهد والعبادات
يغاير غرض العارف منهما فان الزاهد غير العارف يجري مجري تاجر اشتري متاعا
بمتاع والعابد غير العارف يجري مجري اجير يعمل لاخذ اجرة واما العارف فزهده في
الحالة التي يكون فيها متوجها الي الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار
لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الي ما سواه تكبر علي كل شيء غير الحق
استحقار الما دونه واما عبارته فارتياض لهممه التي مباديها ارادته وعزماته الشهويه
والغضبيه وغيرهما والقوي بنفسه الخياليه والوهميه ليجرها جميعا عن الميل الي العالم
بحيث يعتاد ذلك التشييع ويصير ذلك ملكا لها فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر
حالة المشاهدة فيتخلص العقل الي ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوي منخرطة
معه في سلك التوحيد الي ذلك الجناب ثم ان العارف لا يريد الا الحق الاول جل ذكره
لذاته ولا يريد شيا غيره الا لاجل الحق ولا يوثر شيئا علي العرفان الي الحق الذي هو فقط
موثر لذاته اما غير العارف فقد يوثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب علي العرفان

فانه يريد

فانه يريد العرفان لاجلها واما عبادة العارف فان لاحظ العارف نفسه بالقياس الي الحق
الاول الذي هو مراده وموثر لذاته فمتعلقة بالحق فقط وان لاحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الي الاخر فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس الي العبادة فيعبده لانه مستحق للعبادة
وبلا اعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الي الحق فيعبده لانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة
في الثواب او لرهبة من العقاب كما للزاهد غير العارف كيف ولو كانت الرغبة والرهبة
المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب فيه والعقاب
المرهوب عنه هو الداعي الي عبادت الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية
بل يكون واسطة الي نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فمن يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة
من العقاب فيستحق ان يرحم عليه لانه لم يطعم لذة البهجة به وانما معارفته مع اللذات
الناقصة فهو حنون اليها غافل عما وراها وما مثله بالقياس الي العارفين الا مثل
الصبيان بالقياس الي ارباب التجارب فانهم لما غفلوا عن الطيبات يحرص عليها البالغون واقتصر
بهم المباشرة علي طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا عدلوا عنها كارهين لها
عاكفين علي غيرها كذلك من لم يقدر علي مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمي الذي يطلب
شيا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلق به او لا فزهد غير العارف
زهد من كره لانه مع كونه في سورة الزاهد احرص الخلق بالطبع علي اللذات الحسيه
الناقصة فانه انما تركها ليسا جل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في
الاخرة شبعة منها فيبعث الي مطعم شهي وشرب هني ومنكح بهي فلا يرفع الي اوله
واخره الا الي قبقبه ولقلقه ودبدبه واما العارف المستبصر بهداية القدس في طريق
الايثار فقد عرف لذات الحق وولي وجهه نحوها مترحما الي هذا الناقص الماخوذ عن
رشده الي ضده وان كان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات

الحسيه حسب ما وعده الانبيا عليهم السلام **المسيلة الثالثة** في بيان احوالهم المترتبة
في سلوكهم الي طريق الحق من بدة حركتهم الي نهايتها التي هي الوصول اليه تعالي وشروح ما
نسنح لهم في منازلهم اجمالا فنقول درجات حركات السالكين مرتبة **اولها** ما يسمونه
هم الارادة وهي حالة تعتري بعد التصوير الكمال الذاتي الخاص بالمبتدا الاول الفايضة اثاره
علي المستعدين بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون
سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهان لمي اوكان ايمانيا مستفادا من قبول
الهادين الي الله تعالي وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقي التي لا تتزول
ولا تتغير ثم هي مبتداء حركة السير الي الله تعالي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العلم
فما دامت درجته هذه فهو مريد **وثانيها** الرياضة وهي نهي النفس عن هواها وامرها
بطاعة مولاها وهي اصناف ادقها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله
تعالي لا غير وكلما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الي ما سوي الحق
واجبارها علي التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها ثم ان الغرض
الاصلي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي وهو موقوف علي حصول الاستعداد وهو
شروط الموانع مطلق خارجية او داخلية فاذا الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو
ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن الطريق وهو ازالة الموانع الخارجية
والثاني تطويع النفس الامارة المطمينة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي
الي جانب القدسي ويتبعها ساير القوي ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني
الدواعي الحيوانية والثالث تلطيف السر المتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فان مناسبة السر مع الشيء لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة تهيوئه لان
يشتمل فيه الصورة العقلية ولا مشتغل عن الامور الالهية المهيجة للشوق وللوجد
بسهولة ثم ان كل واحد من هذه الاغراض تختص بما يعين علي الوصول الي ذلك الغرض

اما الغرض

31

اما الغرض الاول فمما يعين عليه الزهد الحقيقي المنسوب الي العارفين اعني التنزه
عما يشغل السر عن الحق واما الثاني فبذكر ان مما يعين عليه ثلثة اشياء احدها العبادة
المشغولة بالفكر اذ العبادة تجعل البدن بكليته متابع للنفس فان كانت النفس مع
ذلك متوجهة الي جناب الحق بالفكر صار الانسان بسراثره مقبل علي الحق والا فصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
ووجه اعانه هذه العبادة علي الغرض الثاني انها رياضة ما لهم العابد العارف وقوي
نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الي جناب الحق وثانيهما الالحان ووجه
اعانتها ان النفس الناطقة تقبل عليها لا عجابها بالتاليفات المتفقة والاسباب
المنتظمة الواقعة في الصورة الذي هي مادة النطق فيذهل عن استعمال القوي
الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوي فتكون الالحان مستخدمة
لها وثالثها نفس كلام الواعظ اي المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل علي وجه
الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويبعثها علي طلب الكمال فغلبت علي
القوي الشاغلة اياها وطوعتها سيما اذا اقترن باموراربعة احدها يعود الي
القايل وهو كونه ممن زلي نفسه فافلح فان ذلك كشهادة توكد صدقه فان وعظ
من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الي القول واحد
منها يعود الي اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة حتي تكون مستحسنة واضحة الدلالة
علي ما يقصده القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه قالب فرغ فيه المعني وواحد
يعود الي هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة لينة فان لين الصوت يفيد النفس
هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع
عن القبول ولذلك النغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها
صنف من الهيئات النفسانية ولهذا يستعملها الاطبا والخطبا في معالجات

الامراض النفسانيه وفي ايقاع الاقناعات المطلوبه بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الي المعني وهو ان يكون موديا الي تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة
واما الثالث فقد يعين عليه شيئان الاول الفكر اللطيف اي المعتدل في الكمية
الكيفية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلا والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد
النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف فانه
يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياويه
معرضة عما سوي معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال
علي المعشوق الحقيقي اسهل علي صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الي الاعراض عن اشيا كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وثالثها الوقت وهو
خلسة من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها برق تومض اليه ثم تخمد وهي تسمي عندهم
وقتا وقد لاحظوا في هذه التسمية قول النبي صلي الله عليه وسلم لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ثم كل وقت محفوف بوجدين الاول حزن علي
استبطائه والاخر اسف علي فواته فالوقت اول درجات الوجدان والاتصال وانما
يحصل بعد حصول شي من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة بتزايد الاستعداد
فيكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الرياضة ورابعها تمكن الوقت بحيث يحصل في
في غير حال الارتياض فان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت قد
يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله لكن في هذا الحديث
يستعمل عليه غواشي ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه استفازة عن قراره
لان الامر العظيم اذا فاجا الانسان فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه
غير متاهبة له فينهزم عنه دفعه وخامسها استقرار الوقت بحيث يزول معه

الاستقرار لانه اذا طالت عليه الرياضه وتوالت تلك الغواشي واستمرت الف به
وزال عنه الاستقرار لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده وسادسها
السكينة وهو ان يبلغ به الرياضه مبلغا ينقلب وقته سكينة فيزداد الاتصال
بحيث يكون المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل معارفة مستقرة كانها
صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انفلت عنها انفلت حيران اسفا وسابعها
تمكن السكينة بحيث يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول وهو انه قبل هذا كان
بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف عند الانفلات فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه مقيم مع غيره وثامنها استقرارها بحيث
تحصل متى شاء وهو انه الي هذا الحد كان انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم تتدرج
الي ان يكون له متي شاء وتاسعها مقام الاتصال مع عدم المشية وهو انه يترقي
الي انه لا يتوقف امره الي مشيته بل كلما لاحظ شيا لاحظ عبرة وان لم يكن ملاحظته
للاعتبار فيسنح له ارتقاء عن عالم الزور الي عالم الحق مستقرا عنده ويطوف حوله
الغافلون وعاشرها استقراره مع عدم الرياضه فان العارف اذا تمت رياضته
واستغني عنها لوصوله الي مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دايما صار سره الخالي عما
سوي الحق كمراة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر
الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقيه وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظر
الي الحق المبتهج به ونظر الي ذاته المبتهجة بالحق وكان يعد في مقام التردد من
الجانبين لانه تارة متوجه الي النفس المنتقشة بالحق المتزينة بزينة حصلت
لها منه وتارة متوجه الي الحق الحادي عشر مقام الغيبه وهو ان يترقي الي ان يغيب
عن نفسه بالكلية فيزول التردد المذكور ويتم الوصول الي الحق فلا يلاحظ الا جناب

القدس فقط فهذه اخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول القيام ويليها درجات
السلوك في الحق وهي تنتهي عند المحقق والفنا في التوحيد وبيانها اجمالا ان العارف اذا
انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته
التي يمتنع ان يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه
فصار الحق ح بصره الذي يبصر به وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلق باخلاق الله تعالى
بالحقيقة وهذا مقام توحيد الصفات ثم ان عاين بعد ذلك كون هذه الصفات وما
يجري مجراها متكثرة بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة
للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد قل هو الله احد قل الله ثم
ذرهم فهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف
وهو مقام الوقوف اللهم اجعلنا من الواقفين ولا تجعلنا من الغافلين ولنكتف بهذا
القدر من علم التصوف ولنا فيه تحقيقات رايقة عسى ان ناتي عليها في رسالة مفردة
الميمنة في العلوم العربية المسماة بالعلوم الادبية وقسموها الى اثني عشر قسما
منها اصول ومنها فروع والكل مبادي العلوم الدينية لان الله سبحانه وتعالى انزل الكتاب
قرانا عربيا وبعث النبي عليه السلام بلسان عربي مبين علم اللغة وهو علم يبحث فيه
عن مفردات كلام العرب من حيث جواهرها وموادها فان قلت علم اللغة عبارة عن
تعريفات لفظية والتعريف من المطالب التصورية وحقيقة كل علم كما سبق مسايل
ذلك العلم وهي قضايا كلية والتصديقات بها واياما كان فهي من المطالب التصديقية
فلا تكون اللغة علما قلت التعريف اللفظي لا يقصد به تحصيل صورة غير حاصلة كما
في ساير

في ساير التعاريف من الحدود والرسوم الحقيقية والاسمية بل المقصود من التعريف اللفظي
تعيين صورة من بين الصور الحاصلة ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع له اللفظ فاله الى التصديق
بان اللفظ موضوع بارادة ذلك المعنى فهو من المطالب التصديقية لكن يبقى انه ح يكون علم
اللغة عبارة عن قضايا شخصية حكم فيها على الالفاظ المعينة والمشخصة فانها وضعت
بازا المعنى الفلاني والمسيلة لا بد وان تكون قضية كلية فتامل وفيه مسايل المسيلة
الاولى في بيان واضع اللغة واعلم ان الالفاظ اما ان تدل على المعاني بذواتها او بوضع
الله تعالى اياها او بوضع الناس او يكون البعض بوضع الله تعالى والباقي بوضع الناس
والاول مذهب عباد بن سليمان والثاني مذهب الشيخ الاشعري وابن فورك والثالث
مذهب ابي هاشم واما الرابع فاما ان يكون الابتدا من الناس والتتمة من الله وهو مذهب
قوم او بالعكس وهو مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرايني والمحققون متفقون في
الكل الا في مذهب عباد لظهور فساده المسيلة الثانية في بيان الحكمة الداعية الى وضع
اللغة وهو ان الانسان لكونه مدني الطبع لا يستقل وحده بجميع حاجاته بل لا بد من
من الاجتماع مع بني نوعه ليتعاونوا ولا تعاون الا بالتعارف ولا تعارف الا بالاسباب
كحركات او اشارات او نقوش توضع بازا المقاصد وايسرها وافيدها الالفاظ اما انها
ايسر فلان الحروف كيفيات تتعرض لاصوات عارضة للهوى الخارج بالنفس الضروري
الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري واما انها افيد فلانها موجودة عند
الحاجة معدومة عند عدمها وايضا انها اعم اذ ليس يمكن لكل شيء نقش كذات الله تعالى
والعلوم او ما اليه الاشارة كالغايبات ويمكن ان يكون لكل شيء لفظ لا يقال كنه الباري
عز اسمه شيء وليس يتصور فكيف يمكن لكل شيء وضع لفظ لانا نقول لا يلزم في وضع اللفظ
للمعنى تصوره بخصوصه بل يكفي التصور بوجه صادق عليه المسيلة الثالثة اختلفوا في وضع
المركبات الاسنادية فذهب بعضهم الى انها موضوعة بوضع اجزايه وبعضهم الى انها موضوعة

وضعا نوعيا والتحقيق ان الهيئة التركيبية موضوعة لمعان مخصوصة كالاخبار والانشا

المسئلة الرابعة اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة بازا الصور الذهنية او بازا الماهيات الخارجية

فذهب الشيخ ابو اسحق الشيرازي الي الثاني وذهب الامام فخر الدين الرازي واتباعه

الي الاول واستدلوا عليه بان اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن فان من راي

شبحا من بعيد وظنه حجرا اطلق عليه لفظ الحجر فاذا دني منه وظنه شجرا اطلق عليه لفظ

الشجر ثم اذا دني منه وظنه فرسا اطلق عليه اسم الفرس فاذا تحقق انه انسان اطلق عليه

لفظ الانسان فبان ان اطلاق اللفظ داير مع المعاني الذهنية دون الخارجية واجاب

صاحب التحصيل عن هذا بانه انما دار مع المعاني الذهنية لاعتقاد انها في الخارج كذلك

لا لمجرد اختلافها في الذهن والتحقيق ان هذا الخلاف متفرع علي الاختلاف في ان المعلوم

بالذات هل هو الصور الذهنية او المعلوم الخارجي اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو

معلوم بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما

يحصل فيه بنا علي ان صورته المطابقة او الغير المطابقة حاصلة لا الامر الخارجي بنا علي ان

كثيرا ما يتصور الانسان اشيا لا وجود لها في الخارج ومنهم من قال بان الالفاظ موضوعة

للصور العقلية واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال بان المعلوم

بالذات انما هو ذو الصورة بنا علي ان الملتفت اليه بالذات وكذا الكاسب والمكتسب

انما هو ذو الصورة قال بان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي ثم ان العلامة الدواني

قد حقق المقام وحكم بين الفريقين وجعل النزاع لفظيا بانه لا شك ان المعلوم

بالذات انما هو المهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية

فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالصورة الذهنية المهية من

حيث هي معلومة واطلاق الصورة عليها شايع ونفي كون المعلوم الامر الخارجي

مبني علي ان المعلوم قد يكون متحققا في الخارج ومن قال ان المعلوم بالذات هو الامر

الخارجي

الخارجي فقد اراد بالامر الخارجي مقابل نفس الصور الذهنية من حيث انها متشخصة

بتشخصات ذهنية **المسئلة الخامسة** في ان اللغة هل يجوز اثباتها بالقياس فجوزه

القاضي ابو بكر وابو شريح وبعض الفقها والاصح منعه فلا بد من تحرير محل النزاع اولا

ليتوارد النفي والاثبات علي محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كرجل

والضارب فان مسمي الاول ذكر من ذكور بني ادم واصل حد البلوغ ومسمي الثاني ذات ما له

الضرب وعلم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق شي منهما في موارده المشتملة علي هذا المسمي وان

لم يسمع من اهل اللغة قياسا تعميمه فيهما باعتبار عموم مسماه اياها وكذا لا خلاف فيما

يثبت تعميمه بالاستقرا كرفع الفاعل ونصب المفعول اذا حصل لنا باستقرا جزئيات

الفاعل مثلا قاعدة كلية هي ان كل فاعل مرفوع بحيث لا شك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع

رفعه لم يكن قياسا لاندراجه تحتها وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاق المعني

يسمي بذلك الاسم الا ويكون سبب الالحاق معني تدور التسمية بذلك الاسم مع ذلك المعني

وجودا وعدما فيظن ان المعني ملزوم التسمية فاينما وجد المعني وجب التسمية بذلك الاسم

كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار يعني هو التخمر للعقل المشترك بينهما الذي دار معه

التسمية فانه ما لم يوجد في ماء العنب لا يسمي خمرا بل عصيرا واذا وجد سمي به واذا زال عنه

لم يسمي به بل خلا وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ بالخفية واللايط زانيا للايلاج المحرم

فانه لا يسمي المسكوت عنه في الامثلة المذكورة بهذه الاسما الا ان يثبت في شي من هذه

الصور نقل او استقرا فيخرج عن محل الخلاف واستدل القايلون بان لا قياس في

اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جايز اما الاول فلان المعني الذي دارت معه التسمية

وجودا وعدما احتمل التصريح من الواضع بمنع اعتباره وعدم التعدية بسببه كما يحتمل التصريح

منه باعتباره والتعدية به وانما قلنا يحتمل التصريح بالمنع بدليل منعهم طرد الادهم والابلق

في غير الفرس مع ان الاول داير مع السواد وجودا وعدما والثاني مع التخليط من السواد

قال ابن الاعرابي سميت الخمر لانها تركت فاختمرت فاختمارها تغير ريحها وقيل لمخامرتها العقل اي تغطيتها والله اعلم

والبياض فقد منع ههنا من اعتبار المعنى والتعدية به في محاله وكذا القارورة والجدل
والاخيل وغيرها كالسماك مثلا دايرة مع معنى القرار والقوه والخيلان والسموك والتجوز
التعدية بها فعند سكوت الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار كما في صورة النزاع يبقى
المعنى على الاحتمال وترتب عليه احتمال الوضع واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ
للمعنى لا يصح الحكم بالوضع لانه تحكم بط علم الصرف وهو علم يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية لمفردات كلام العرب من حيث صورها وهيأتها كالاعلال والادغام وفيه مسايل
المسئلة الاولى في هيئات المجرد من الافعال واعلم ان الفعل الماضي من الثلاثي المجرد يكون
مفتوح الفاء واللام ابدا فعينه اما مفتوحة نحو نصر او مكسورة نحو علم او مضمومة
نحو حسن اذ لا يسكن العين فيه الا في الادغام نحو شد فمضارع كل منها اما مفتوح العين
او مضمومها او مكسورها فالاقسام العقلية تسعة لانه اذا كان العين مفتوحة في الماضي
فمضارعه اما مفتوحة العين نحو فتح يفتح ويشترط ان يكون عينه او لامه حرفا من حروف
الحلق او مضمومة العين نحو نصر ينصر او مكسورة العين نحو ضرب يضرب وكذا اذا كانت
العين مضمومة في الماضي فمضارعه اما مضمومة العين نحو حسن يحسن او مكسورة العين
او مفتوحتها ولم توجد هذان القسمان واذا كانت العين مكسورة في الماضي فمضارعه
اما مكسورة العين نحو حسب يحسب لكنه شاذ او مفتوحتها نحو علم يعلم او مضمومها
ولم يجي واما الرباعي المجرد فلماضيه في البنا للفاعل على هيئة واحدة ليس الا وهي فعلل
نحو دحرج فالعين ساكنة وما عداها مفتوحة مضارعه يفعلل بضم الزايد وفتح الفا وسكون
وكسر اللام الاولى والخماسي للافعال بخلاف الاسما كما تقرر في بابه المسئلة الثانية في بيان
اصول الابنية واعلم ان الاصل كون الكلمة على ثلاثة احرف وجا الاسم المتمكن على اربعة
وخمسة ايضا لتوسيع الكلام لا على ستة للثقل والفعل اما ثلاثي واما رباعي ولم يجي على
خمسة للثقل وجا الحروف وغير المتمكن على واحد واثنين كثيرا ثم انه توزن الاصول
الثلثة

الثلثة بفا وعين ولام وما فوقها بلام ثانية وثالثة فيقال فلس على وزن فعل
وجعفر على وزن فعلل وجحمرش فعللل والغرض من وضع هذا الميزان ان يسهل
لهم بيان الاصول والزوايد واختاروا تركيب فعل لشمول معناه لجميع الافعال
ويتبع موزونه في الزيادة والحذف وقلب المكان بتقديم بعض الحروف على بعض
بلا تغير هيئة الحركات والسكنات لمفعول في مضروب وفاع في قاض وعفل في
ايس اصله ييس ياسا بدليل مصدره ثم قدمت الهمزة على اليا مع بقا الهيئة الاصلية
اعني فتح الاول وكسر الثاني فصار ايبس على وزن عفل بفتح العين وكسر الفا ويعبر
عن الزايد بلفظه فوزن مضروب مفعول واستخرج استفعل واحرنجم افعنلل الى غير
ذلك الا المبدل من تا الافتعال فانه بالفا كافتعل في اضرب فيقال وزن اضرب افتعل
دون افطعل والا المكرر للالحاق او لغيره فانه يعبر عنه بما يعبر به عما تقدمه فالالحاق
كفعلل في جلبب فانه للالحاق بدحرج والثاني نحو افعلل في اقشعر فانه لغير الالحاق
اذ التضعيف في باب افعلل لاجل البنا ثم انه للاسم الثلاثي عشرة هيئة وان
كانت للاحتمالات العقلية اثنتا عشرة هيئة اذ الساكن في الابتدا غير واقع بالاتفاق
وانما النزاع في امتناعه وامكانه واللام متروك للاعراب فمن ضرب الاحوال الاربع
للعين وهي السكون مع الحركات الثلث في الاحوال الثلث للفا اعني الحركات تحصل
اثنتا عشرة هيئة الا انه لم يجي اثنان للثقل احدهما فعل بضم الفا وكسر العين فلم يوجد
الا نادرا كديل ووعل حتى قيل هما منقولان عن الفعل المجهول وثانيهما فعل بكسر
الفا وضم العين فلم يوجد اصلا وما جا في القراة الشاذة من قوله تعالى ذات الحبك
بكسر الحا وضم البا فاصله ضم الحا كسرت للاتباع بالبا فبقيت عشرة وهي فعل بفتح الفا
اما بسكون العين نحو كسح او بفتح العين كفرس وكفل او كسر العين نحو كتف او ضم
العين نحو عضد وفعل بكسر الفا اما بسكون العين نحو حبر او فتحها نحو عتب

اوكسرها نحو ابل وفعل بضم الفا اما بسكون العين نحو قفل او فتحها نحو صرد او ضمها نحو عنق
ويخفف بعضها فنحو كتف يخفف باسكان العين المكسوره وبكسر الفاء مع اسكان العين
ففي مثله ثلاث لغات فان كان ثانيه حرف حلق فيخفف بكسرتين ايضا كفخذ وكذا الفعل
كشهد يخفف باسكان العين وبكسر الفاء مع اسكان العين وبكسرهما معا بجعل الفا تابعا
للعين لقوة حرف الحلق ففي مثله اربع لغات ونحو عضد وابل وعنق يخفف بالاسكان
فاسكان العين المضمومه والمكسوره في الاسم والفعل جايز مطلقا للتخفيف واما اسكان
المفتوحه فلم يجوز الا في الضروره ثم ان مبني ما ذكر كله مناسبات والا فالحاكم بذلك الواضع
المسيلة الثالثة في هيئات المزيد من الافعال وهي احدي وعشرون ستة الحاقيات
وهو ان يزاد في الكلمة زيادة لتصير علي هيئة اصلية الكلمة فوقها في عدد الحروف الاصول
وتتصرف تصرفها منها باب الافعال واكثر ما يجي للتعديه وقد يكون للتعريض للامر نحو اباع الجارية
عرضها للبيع ومنه اقبر وللسلب نحو اشكاه ازال شكواه ولوجود الشي علي صفة نحو
اجبنه وجده جبانا ولصيرورة الشي ذا كذ نحو اجرب صار فا جرب ومنه احصد الزرع
وللزياده في المعني نحو بكر وابكر وشغل واشغل **المسيلة الرابعة** في اصطلاحات
الصرفيين واعلم ان الاسم والفعل اذا لم يكن في حروفه الاصول حرف علة سمي صحيحا
او سالما واذا كان بخلافه سمي معتلا ثم اذا كان معتل الفا سمي مثالا واذا كان معتل
العين سمي اجوف وذا الثلاثة واذا كان معتل اللام سمي منقوصا وذا الاربعة واذا
كان معتل الفا والعين او العين واللام سمي لفيفا مقرونا واذا كان معتل الفا واللام
سمي لفيفا مفروقا ثم ان صحيح الثلاثي او معتله اذا جانس العين منه واللام سمي مضاعفا
وكذا الرباعي اذا جانس الفا واللام الاولي منه والعين واللام الثانية منه سمي مضاعفا والاول
حقه الادغام ثم ان حروف العلة اينما كانت اذا تحركت وانفتح ما قبلها تقلب الفا الا في
مواضع منها ما اريد بتوالي حركاته التنبيه علي الحركة والاضطراب في مسماه كالحيوان

والجولان

36

والجولان واما الموتان فمن حمل النقيض علي النقيض والسبب فيه ان النقيضين يتلازمان غالبا في
الخطور بالبال بدليل الوجدان والخطور المعين ان لم يسلم كونه علة في الوضع المعين فلابد من ان
يسلم توقف تاثير علة ذلك الوضع عليه بدليل امتناع الوضع بدون الخطور بالبال فيكون الخطور
المعين علة لعلية تلك العلة بدليل دورانها معه وجودا وعدما فيلزم من وجود ذلك الخطور
وجود معلوله لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التام ومعلوله عليه تلك العلة وعليه الشي
وصفه له وتحقق وصف الشي المعين يستحيل بدونه تحقق ذلك الشي فيلزم من وجود
ذلك الخطور المعين وجود تلك العلة المعينة فيلزم من مشاركة النقيض لنقيضه في
الخطور مشاركته اياه اما في علة الوضع او علة علة الوضع وعلي الاحتمالين يلزم مشاركته
اياه في الوضع **علم الاشتقاق** وهو علم يبحث فيه عن المفردات من حيث انتسابها بعضها
الي بعض بالاصالة والفرعية وفيه مسايل **المسيلة الاولي** في بيان حقيقة الاشتقاق
وتقسيمه الي اقسامه واعلم ان الاشتقاق يوخذ تارة باعتبار العمل وتحقيقه ان الضارب
مثلا يوافق الضرب في الحروف الاصول والمعني وقد اخذ منه بنا علي ان الواضع لما وجد
في المعاني ما هو اصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بازايه حروفا وفرع
منها الفاظا كثيرة بازا المعاني المتفرعة علي ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني
فالاشتقاق هو هذا التفريع والاخذ فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا
الي العلم به لا الي عمله فتحديده بحسب العلم هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعني
والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الي الاخر واخذه منه والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه
قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الي عمله عرفناه
باعتبار العمل فنقول هو ان تاخذ من اصل فرعا توافقه في الحروف الاصول وتجعله دالا
علي معني يوافق معناه ثم انه يشترط في المشتق اسما او فعلا ان يكون له اصل فان المشتق
فرع ماخوذ من لفظ اخر ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا ويشترط

ايضا ان يوافق المشتق الاصل في الحروف اذ الاصالة والفرعية باعتبار الاخذ لا يتحققان
بدون الوفاق فيهما والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف
الزيادة مثل الهمزة والسين والتا والالف في الاستعجال والهمزة والتا والالف في الاستباق
لا عبرة بهما فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف والاصول
ويشترط الموافقة في المعنى ايضا لا بان يتحدا فيه بل بان يكون في المشتق معنى الاصل
اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الاول للحدث والثاني له وللذات الموضوع له
اما بدون زيادة سوا كان هناك نقصان كما في اشتقاق المصدر من الفعل على مذهب
الكوفيين او لا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدرا من القتل فاذا تحققت هذا فاعلم
انه ينقسم الاشتقاق الى ثلثة اقسام لانه لو اتحدا في الحروف الاصول وترتيبها
كضرب من الضرب فالاشتقاق صغير ولو اتحدا في الحروف دون الترتيب كجبذ من
الجذب يقال جبذه بمعنى جبذ به فكبير ولو اتحدا في اكثر الحروف مع التناسب
في الباقي كنعق من النهق فاكبر المسئلة الثانية المشتق قد يطرد كاسما الفاعلين
والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والالة وقد لا يطرد نحو
القارورة فانها مشتقة من القرار ولا يطلق على كل مستقر للمايع وكذا الدبران فانه
مشتق من الدبور ولا يطلق مما يتصف به الا على خمسة كواكب في الثور يقال
انه سنامه وهو من منازل القمر وكذا العيوق مشتق من العوق ولا يطلق على
كل ما له عوق بل على نجم مضي في طرف المجرة الايمن تتلو الثريا ولا يتقدمه وايضا
السماك مشتق من السمك اي الرفع او السموك اي الارتفاع ولا يطلق الا على
السماكين الرامح والاعزل وتحقيقه ان وجود معنى الاصل المشتق منه في حال
التسمية بالمشتق قد يعتبر من حيث ان ذلك المعنى داخل في التسمية وجزء من
المسمي والمراد ذات ما باعتبار نسبته لمعنى الاصل اليها فهذا المشتق يطرد في
كل

كل ذات لمعنى الاصل معها تلك النسبة لوجود معناه فيها كالاحمر فانه لذات ما له
الحمرة فاعتبر في المسمي خصوصية الحمرة مع ذات ما فاطرد في جميع محاله وقد يعتبر وجود
معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح التسمية بالمشتق مرجح لها من بين ساير الاسما
من غير دخول المعنى في التسمية وكونها جزءا من المسمي والمراد من المشتق ذات مخصوصة فيها
ذلك المعنى لا من حيث ان ذلك المعنى في تلك الذات المخصوصة بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق
لا يطرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسمي تلك الذات المخصوصة التي لا توجد
في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما للذات له الحمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير
بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمي هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية كما في القسم
الثاني فلا يطرد في جميع مواضع وجود المعنى وبين تسمية بوجوده اي مع وجود المعنى
فيه فيكون المعنى داخلا في المسمي كما في القسم الاول فيطرد في جميع موضع وجوده فاعتبار
الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الاخر مرجح للتسمية المسئلة الثالثة المشتق عند
وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده اعني في
الاستقبال كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه
اعني في الماضي كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد اختلف فيه
فعند الحنفية مجاز وعند الشافعية حقيقة وقيل ان كان معناه مما يمكن بقاؤه كالقيام
والقعود فالمشتق مجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم
والاخبار فالمشتق حقيقة حقيقة وثمرة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فلم يثبت ابو حنيفة رحمه الله تعالى خيار المجلس بعد انقطاع البيع
وحمل التفرق على التفرق بالاقوال واثبته الشافعي رحمه الله تعالى وحمله على الابدان
ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا افلس الرجل او مات فصاحب المتاع احق بمتاعه فبعد
انقضا المالكية بالبيع لا يكون احق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى خلافا له واستدل

عليه بانه لو كان حقيقة فيه لما صح وصفه بالانتفا وقد صح بيان اللزوم ان صحة الوصف
بالانتفا وهو المعنى بصحة النفي امارة قطعية للمجاز وبيان بطلان اللازم ان وصفه
بالانتفا في الحال يصح فيصح بالانتفا مطلقا لان الوقتية تستلزم المطلقة فتامل

علم النحو وهو علم يبحث فيه عن احوال المركبات من حيث هياتها التركيبية وتاديتها
لمعانيها الاصلية والمركب اما بنسبته اسنادية فجملة او غير اسنادية فتقييدي او
بلا نسبة كخمسة عشر وبعلبك والجملة اما مفيدة وهي الكلام او غير مفيدة كالصلة
والشرط وفيه مسائل المسئلة الاولى قد سمعت قول النحاة الحرف لا يدل على معنى في نفسه
بل يحتاج في الدلالة على معناه الافرادي الى ذكر كلمة اخرى معه ليدل على متعلقه واورد
عليه الاسما اللازمة الاضافة من نحو ذو وفوق وغير ومثل الى غير ذلك واجيب عنه بان
التزام ذكر المتعلق فيها غير مشروط وانما يذكر ليتوصل به الى ما هو الغرض من وصفه
فان ذو وضع ليتوصل به الى الوصف باسما الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الحكم بان الواضع وضع لفظة من ولفظ الابتدا لمعنى واحد
لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فايدة لهذا الاشتراط
تحكم واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق
لا النص من الواضع وهو ظاهر وهذا مشترك بين الحروف والاسما المذكورة فالحكم
بان التزام الذكر في احدهما للدلالة وفي الاخرى للغاية ترجيح من غير مرجح فان اردت
حقيقة الحال وجلية المقال فلا بد من تقديم مقدمة وهي انه لا بد للواضع في الوضع من تصور المعنى
فان تصور معنى جزئيا وعين بازايه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا
واجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
ايضا خاصا وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيا اضافيه او حقيقيه فله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازا ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم

التصور

التصور المعتبر فيه والموضوع ايضا عاما وله ان يعين اللفظ والالفاظ بازا خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ توجه العقل بذلك المفهوم العام وتوجهه اليها
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا واما
عكس هذا اعني ان يكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور
لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكلي ليتوجه به العقل اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس فاذا
تحقق هذا فاعلم ان الابتدا مثلا ان اخذ مطلقا كان معنى ملحوظا للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه
وبه وان اخذ معنى معينا متعلقا بشيء مخصوص فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من
من حيث هو مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ويصلح لان
يكون محكوما عليه وبه وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشيء ويجعله الة لتعرف
حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشيء وهذا الاعتبار هو مفهوم غير مستقل بالتعقل
والملاحظة وانما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة العقل ذلك الشيء فالعقل في الاول يتوجه
الى مطلق مفهوم ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكنه ليس مقصودا بالذات وهو معنى لفظ الابتدا
وفي الثاني يتوجه بالقصد الى مطلق المفهوم ايضا لكنه يضيفه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم
من قولك ابتدا سير البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى متعلق ثم انه في تعريف حاليه يلاحظ
الابتدا المتعلق به اذا تمهد هذا فنقول ان معنى من ليس هو الابتدا مطلقا ولا الخصوص الماخوذ
بالاعتبار الاول والا لصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا والتالي بط لانا لا نشك في ان المفهوم
الا المستفاد منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي يستفيد منه لا يصلح لشيء منهما فتعين
ان يكون معناه الابتدا الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يحصل
ذهنيا ولا خارجا الا بمتعلقه ثم انه يستعمل في كل ابتدا خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع
لذلك وضعا عاما بالمعنى ان الواضع تصور مفهوم الابتدا ولاحظ به جزئياته فعين لفظة من
بازائها واما ابتدا فالواضع تصور معنى الابتدا المطلق ولاحظ معه النسبة من حيث انها حالة

بينه وبين شيء معين في زمان معين وعين لفظه بازا هذا المجموع فالنسبة ههنا
مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف لا يعقل الا بطرفيها فلذلك لا يتحصل معنى الابتدا
ذهنا وخارجا الا بذكر الفاعل فالنسبة التي هي جزء مدلول الفعل هي النسبة المخصوصة
الملحوظة من حيث انها آلة بين الطرفين لا النسبة المطلقة ولا المخصوصة الملحوظة بالذات
من حيث كذلك لان شيا منهما لا يكون حكمية بل يقع محكوما عليه وبه وانما اعتبر في
الفاعل التعين اي تعين كان سوا كان جزئيا او مفهوما عاما فان المفهومات العامة من
من حيث هي هي امور متعينة وان كانت باعتبار ما صدقت هي عليه غير متعينة لان
النسبة الحكمية التي يتضمنها ابتدا لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك انه مفهوم عند
اطلاقه لكان الابتدا وحده كلاما تاما محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقا
واما معنى الابتدا فانه وان كان صالحا في نفسه للحكم عليه وبه لكنه بانضمام هذه النسبة
اليه صار ماخوذا فيه من حيث انه محكوم به وانسلخ عنه صلاحية الحكم عليه لانا نعلم قطعا
ان الابتدا المستفاد من الابتدا على الوجه الذي ستفيد منه لا يصلح ان يحكم عليه وكذلك المجموع
المركب من النسب المذكوره وغيرها لا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا به وما يقال من ان الفعل
صالح للحكم به فانما هو باعتبار جزء معناه لا مجموعه وما حقق عن الوضع العام في الحروف
يجري في الافعال باعتبار النسبة المعتبره فيها وامتازت الافعال بالاشتمال على معنى هو
محكوم به واما نحو ذو وفوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبة والفوقية
لها نسبة تقييد به اليها فليس في مفهومه ما لا يتحصل الا بذكر متعلقه بل هو مستقل
بالتعقل والتزام الاضافه لا ينقص عدم الاستقلال ولذلك لا يقع محكوما عليه وبه هذا تحقيق
هو معنى الحروف وهو من مزالق الاقدام ومزال الافهام حتى ان المحقق الشريف قدس
سره قال في حق نجم الايمة الرضي قد طول في تحقيق معنى الحرف بلا طايل فتارة يقرب
منه ويبعد عنه بمراحل تارة اخرى واصل هذا التحقيق للمحقق عضد الملة والدين صاحب
المواقف

المواقف ثم انه فصله الشريف العلامه في تصانيفه بما لا مزيد عليه هذه جملة ما ذكره ان
اخذت الفطانة بيدك فسيهديك الى التفصيل والله الهادي الى سواء السبيل
المسيله الثانيه قد اشتهر فيما بين النحاة ان الاسم يصح ان يخبر عنه وان الفعل والحرف
يمتنع الاخبار عنهما فاعترض الامام عليهم في المحصل وقال ان قولكم الفعل لا يخبر عنه
كلام خبري وليس المخبر عنه فيه حرفا اتفاق فهو اما اسم او فعل وعلى التقديرين هو
كاذب لاشتماله على التناقض على الطريقة المذكورة في مسيلة المجهول المطلق ولا يخفى
ان مثله وارد على قولهم الحرف لا يخبر عنه واجيب عنه بما ملخصه ان الاخبار اما عن اللفظ
وذلك جائز في الكلمات كلها سوا ذكرت الالفاظ اما وحدها او مع غيرها او عبر عنها
بالفاظ اخر واما عنها بالمعنى اما معبرا عنه بلفظه وحده او مع غيره واما معبرا عنه بلفظ
اخر والاول من خواص الاسم والاخيران مشتركان بينه وبين اخويه فاذا اريد الاخبار
عن معناهما بامتناع الاخبار عنه وجب ان يعبر عنه بغير لفظه او به مع غيره فيخبر عنه
ح معبرا باحد هذين الوجهين بانه ممتنع ان يخبر عنه معبرا بوجه ثالث ولا تناقض
في ذلك وانما يلزم التناقض ان لو لزم صدق قولنا الفعل يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه
المسيله الثالثه عرف النحويون المفعول به بقولهم ما وقع عليه فعل الفاعل اي الذي تعلق
به الفعل المنسوب الى الفاعل بالوقوع عليه ولا يخفى ان وقوع الفعل على الشي يقتضي سبق
وجوده فيخرج مثل خلق الله العالم وايضا المتبادر من الوقوع هو الحسي فيخرج مثل علمته
وايضا في مثل ما ضربت زيدا سلب الوقوع واقول المراد مطلق الوقوع سوا كان حسيا
او معنويا او ذهنيا وسوا كان ايجابيا او سلبيا وسوا كان له وجود قبل تعلق الفعل به
او وجد مع الفعل على ان التحقيق ان الاشيا موجودة ازلا وابدا في العلم وانها باعتبار وجوداتها
العلمية التي يسمونها اعيانا ثابتة قديمة وانما يتعلق الجعل والايجاد بها باعتبار الوجود
العيني وسوا كان على وجه يشعر عنه معنى الانتهاء كما في كلمته وشكرته وعبدته وخدمته

او لا كما في تعلق عامة الافعال بمفعولاتها كما في ضربته وتحقيق المقام ان الفعل هو التاثير
وايجاد الاثر وان المفعول في الحقيقة هو الاثر المترتب علي ذلك التاثير وان المفعول
به هو محل ذلك الاثر ومتعلقه ثم ان تعلق الفعل به علي انما مختلفة حسبما يقتضيه
خصوصيات الافعال بحسب معانيها المختلفة فان بعضها يقتضي ان يلابسه ملابسة
تامة حسية او معنوية ايجابية او سلبية متفرعة علي الوجود او مستلزمة له كاينة معه
وبعضها يستدعي ان يلابسه ادني ملابسة اما بالانتهاء اليه كالاعانة مثلا او بالابتداء منه
كالاستعانة مثلا فتامل **المسيلة الرابعة** قالوا ان عامل المفعول به قد يحذف وجوبا
لكثرة استعماله كما في المنادي اقول مرادهم ان الواضع علم ان هذا الباب سيكثر وقوعه في
لسانهم وضعه من اول الامر علي الحذف والبناء به تخفيفا لا ان هذا الباب استعمل بالذكر
شهرا او سنة فكثر الوقوع في لسانهم بالفعل ثم حذف الناصب وناب المنايب منابه لانه هنا
ينافي وجوب الحذف وهكذا مرادهم بكثرة الاستعمال في كل واجب الحذف فتبصر **المسيلة
الخامسة** النحاة قسموا الاسم المقابل للفعل والحرف الي اسم وصفة حيث قالوا اللفظ
ان دل علي ذات مبهمة باعتبار معني معين سمي صفة والا اسما لكن الحق انه لا يعتبر في مفهوم
مشتق الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فان معني الكاتب مثلا نويسنده ومعني الضاحك
خندان ومعني الاسود سياه ومعني الابيض سفيد ثم العقل يحكم بان هذه هذه
المفهومات ما لا توجد الا تابعة لامر اخر وصفا له فلا بد من توجيه ما ذكروه من ان الوصف لفظ
دال علي مبهم باعتبار معني معين وهو انه ليس معني ما ذكروه ان يدل علي امر موصوف
بالمشتق منه كيف والذات باي عنوان تعتبر في معني المشتق يخرج من الوصف ويدخله
في اعداد الاسما كما سمي الزمان والمكان وغيرهما فلو كان معني الكاتب مثلا ذات ثبت له
الكتابة او شي له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من اعداد الاسما بل
معناه انه موضوع لمعني هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار هذا المعني فحاصل التعريف
ان الوصف

ان الوصف موضوع لافادة ذات مبهمة معلومة بوجه الاتصاف بمعناه الذي هو امر بسيط
صادق علي تلك الذات فافهم **علم المعاني** وهو علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي
لمقتضي الحال فموضوعه الكلام العربي وغايته معرفة ان القران معجز لكونه في اعلي مراتب البلاغة
لاشتماله علي الخواص والمزايا الخارجة عن طوق البشر وهذه وسيلة الي تصديق النبي صلي الله عليه
وسلم في جميع ما جاء به ليقتفي اثره فيفوزون بالسعادات الدنيوية والاخروية وعرف صاحب
المفتاح علم المعاني بانه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان
وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطا في تطبيق الكلام علي ما يقتضي الحال ذكره واعترض
عليه بوجهين الاول ان التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه فلا يصلح تعريفا لشي من العلوم به
والثاني انه فسر التراكيب بتراكيب البلغا حيث قال واعني بتراكيب الكلام التراكيب
الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة وهي تراكيب البلغا ثم عرف البلاغة بتوفية خواص
التراكيب حقها فيتوقف معرفة التراكيب علي معرفة البلاغة الموقوفة عليها فيدور واجيب
عن الاول ان المراد بالتتبع ههنا المعرفة المسببة له مجازا ولا يشتبه علي ذي مسكة ان
التتبع مباين للعلم فتعين ان يكون مجازا عن مسببه حتي يصح حمله علي علم المعاني
ويؤيده انه قال في اخر القسم الثالث هو معرفة خواص تراكيب الكلام ولا
شك علي طريق العلم ان مثل هذا المجاز جايز في التعريفات ووجه ترجيحه علي الحقيقة التنبيه
علي طريق العلم والاشعار بصعوبة المطلب والاشارة من اول الامر الي ان علم الله تعالي
عز وجل وملايكته بالخواص ومعرفة العرب لها بالسليقة لا يسمي علم المعاني ورد هذا الجواب
بوجهين احدهما انه لو كان المراد من التتبع المعرفة المسببة عنه لكان الواجب ان يقول السكاكي
ليحترز به لا ليحترز بالوقوف عليها وثانيهما ان علم المعاني عبارة عن التصديق بالقواعد
لا المعرفة المسببة عن التتبع المتعلقة بالخواص الجزئية علي ما هو المتبادر من معرفة
الخواص بالتتبع والجواب عن الاول ان ذكر الوقوف بعد المعرفة اشارة الي حضور تلك

المعلومات مشاهدة بذلك مع الرعاية اللازمة للمشاهدة عادة فيتمكن من الاحتراز
علي ماصرح به قدس سره وعن الثاني ان لا انسلم ان معرفة الخواص بالتتبع هو معرفة الخواص
الجزئية اذ لا يقال معرفة الجزئيات فايدة التتبع ومسببة عنه والتتبع لاجل حصول تلك
المعرفة اذ التتبع اذا حقق مرجعه ليس سوي حصول الجزئيات وتحصيلها تفصيلا
شافيا فهذه المعرفة بمنزلة جزء التتبع وانما فائدة حصول العلم بالقواعد الكلية
المستنبطة من استقراء الجزئيات مثلا يقال فايدة تتبع الفواعل في كلام العرب ان
يحصل لنا فايدة كلية هي ان كل فاعل مرفوع ولا يقال فايدة ان نعرف ان زيدا في جاني
زيد مرفوع بل هذا بمنزلة جزء التتبع ولو سلم فاذا اريد بالتتبع المعرفة وفسر
المعرفة بالملكة او بادراك القواعد لم يتوجه هذا كيف وقد اشتهر فيما بينهم ان اسما
العلوم المدونة لم تطلع الا علي معرفة القواعد الكلية او نفسها او للملكة المذكورة واما
الجواب عن الثاني فهو انا لا انسلم ان السكاكي فسر التراكيب بتراكيب البلغا بل جعل
مصداقها تراكيب البلغا وقوله وهو تراكيب البلغا خارجة عن الحد بل فسر التراكيب بالتراكيب
الصادرة عمن له فضل تمييز فالتراكيب التي ذكرها السكاكي لا يتوقف معرفتها علي معرفة مصداقها
مصداقها التي هي تراكيب البلغا بل علي معرفة مفهوماتها التي هي التراكيب الصادرة عنهم
ولو سلم توقف المعرفة المذكورة علي معرفة المصداقات لم يلزم الدور ايضا لجواز ان يتصور
بعنوان اخر لا بعنوان تراكيب البلغا تدبر ولنورد في هذا الفن مسائل المسئلة الاولي
قال صاحب المفتاح ما حاصله ان مرجع صدق الخبر او كذبه عند الجمهور الي مطابقة حكمه
للواقع او عدم مطابقته اقول لفظ الحكم يطلق تارة علي وقوع النسبة او لا وقوعها وهو
بهذا المعني من قبيل المعلوم ومن اجزاء القضية وتارة يطلق علي ايقاع النسبة
او انتزاعها وبهذا المعني هو من قبيل العلم والتصديق عند الحكم واختيار العلامة
التفتازاني ان المراد بالحكم في هذه العبارة هو المعني الاول وان المطابقة

صفة للوقوع او للاوقوع وان التغاير بين المطابق والمطابق بالاعتبار فان الوقوع
مثلا من حيث انه معقول في الذهن هو المطابق له من حيث انه متحقق في نفسه فالواقع هو
هذه النسبة من حيث انها مقتضي الضرورة والبرهان وهذا هو الاوفق بكلام اهل
العربية اذ صورة الشك من حيث داخلة عندهم في الخبر مع انها لا ايقاع فيها وذهب العلامة الشريف الي
ان المراد به ههنا هي المعني الثاني وان المغايرة بينهما ذاتية ضرورة ان المطابق هو الايقاع
والمطابق هو الوقوع وان معني تطابقهما توافقهما في الكيفية بان يكونا ثبوتيين
او سلبيين وهو انما يلايم راي ارباب العقول حيث اشترطوا في تحقق الخبر والقضية
تعلق الاذعان به فتامل المسئلة الثانية قال صاحب المفتاح في بحث الحالة المقتضية
لوصف المسند اليه المعرف ما ملخصه ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت الثابت والمثبت
له معا اقول هذا انما يسلم في المثبت له اعني الموضوع دون الثابت اعني المحمول
لانهم جوزوا كون مبادي المحمولات الخارجية عدمية كالعمي دون موضوعاتها حيث
حققوا ان قولنا زيد اعمي قضية خارجية مع ان العمي امر عدمي لا وجود له في الخارج
وتحققوا ان معني ثبوت شيء لشيء في ظرف ان يكون الموصوف بحسب وجوده في ذلك الظرف
بحيث يصح انتزاع ذلك الوصف عنه فان زيد الموجود في الخارج علي وجه يصح
للعقل انتزاع العمي عنه بان يقيس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه
ولا شك ان هذا المعني يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم
يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق للحكم ومنشا الصحة انتزاع الصفة
عنه ولكن لا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح انتزاع تلك الصفة عنه فان قلت قد صرح الشيخ في
الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لغيره
قلت غرضه ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا ولو في محل صحة انتزاعه يستحيل

ان يكون موجود الغيره وهو حق وكلامنا في ان وجود الشي لغيره وارتباطه به
من حيث هو لا يستدعي وجوده بنفسه في طرف الاتصال تامل المسيلة الثالثة قد
حقق قدسره في حواشي المطول والكشاف ان الجموع المعرفة باللام تفيد انتسا الاحكام
الي كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقه بعينها دون كل جماعة كما هو الظاهر ولذلك
ترى ايمة الاصول يحكمون بان الجمع المحلي باللام بطل عنه الجمعيه وصار للجنس اقول
فيه بحث فان ايمة الاصول انما حكموا ببطلان الجمعيه وكون الجمع المعرف مجازا عن الجنس
حيث لا يصح الاستغراق لا لانتساب الاحكام الي كل واحد فتدبر المسيلة الرابعة واعلم
ان السكاكي وغيره من محققي ارباب المعاني ذهبوا الي ان لفظة الجلالة اعني اسم الله
علم لا وصف قيل يرد عليهم انه قد عرف العلم بما يكون معناه واحدا ويتشخص ذلك
المعني والله ليس معناه متشخصا لان معناه غير مدرك بالحس اذ معناه حاصل
في ذهننا ونفس تصوره غير مانع من الشركة فيه لان معناه غير محسوس ولا منتمي
اليها والمنع المذكور من خواص المحسوسات والامور المنتمية اليها اقول المعتبر في العلم
كون مدلوله في نفس الامر واحدا شخصيا وجزئيا حقيقيا واما كونه متصورا بوجه جزئي
فغير ملتزم كما في تسمية الابا ابناهم في غيبتهم علي ان الجزئية عبارة عن كون المفهوم بحيث
لو تصور لم يجوز العقل صدقه علي كثيرين سوا كان متصورا او لا وسوا كان تصوره ممكنا
او ممتنعا لما تقرر في محله من ان صدق الشرطيه لا يستلزم صدق الطرفين واما ما
قيل من ان هذا السوال لا يتم الا بمقدمتين ممنوعتين الاولي ان التشخص يستلزم
الجزئيه وهذا غير مسلم لجواز ان يوضع لفظ الشخص معين ولا يطلق علي غير هذا الشخص
ولا يكون الموضوع له مدركا بوجه جزئي الثانيه ان الجزئي لا يدرك الا بالحس وهذا غير مسلم
ايضا بل غير واقع فان علم الانسان بنفسه وعلم الواجب بذاته تعالي لا شك انه جزئي فيجوز
ان يكون الواضع في لفظة الله هو الله تعالي وهو عالم بذاته علي الوجه الجزئي وارتكاب عدم علمه
تعالي

تعالي بذاته علي الوجه الجزئي في غاية الشناعة فمدفوع اما اولا فلان التشخص والجزئية
متلازمان فكل متشخص جزئي وكل جزئي متشخص وهذا بين وانكاره مكابرة وما ذكره سندا
للمنع فغير صالح للسندية فان كون الشي جزئيا امر وكونه مدركا بوجه جزئي امر اخر مغاير
له وليس بلازم له ايضا لجواز ان يكون الشي جزئيا في نفسه ويمتنع ادراكه بوجه جزئي كما في
كنهه الباري عز اسمه واما ثانيا فلان الكليه والجزئية باعتبار الحكم الانطباعي وعلم الانسان
بنفسه وعلم الواجب تعالي بذاته علم حضوري كما تقرر في موضعه المسيلة الخامسة ذهب
اهل العربية علي ما صرح به في المفتاح الي ان القضية الشرطيه راجعة الي الحمليه زعما منهم
ان الخبر والقضيه هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال والظرف والمنطقيون ذهبوا
الي ان الارتباط في القضايا الشرطيه انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في
الشرطيات ولا حكم في شي من الطرفين بالفعل وقال السيد المحقق والحق هو ما ذهب اليه
المنطقيون لصدق الشرطيه مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور
صدقها مع كون ضرورة انتفا المقيد انتفا المطلق واعترض عليه العلامة الدواني بان
التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي علي تقدير المقدم ولا يلزم انتفا ثبوت التالي بحسب
نفس الامر انتفاوه علي التقدير نظيره انك اذا قلت زيد قايم في ظني لم يكذب بانتفا قيام
زيد في الواقع بل بانتفاوه في ظنك فقط وما ذكر من استلزام انتفا المطلق انتفا المقيد
مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس
الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد ماخوذا بحيث
تقييده بنفس الامر او الظن او غيرهما وذلك محقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد فيه اعني
قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك تحقق في الواقع بتحقق قيامه مطلقا في ضمنه اقول
الحق ما ذكره الشريف لان ما ذكره من ان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي علي تقدير ثبوت
المقدم فانما هو علي تقدير اخذ القضية شرطيه واما اذا اخذت حمليه فانما تفيد ان ثبوت

المحمول للموضوع متحقق في الواقع مقارنا للقيد الذي اخذ معه ضرورة ان تحقق القضية
الحملية انما هو ثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية المطلقة انما هو في وقت الاتصاف
بوصف المحمول نعم صدقها دايم وفرق بين صدق القضية وتحققها علي ما بين في محله فاذا
قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا فليس معناه الا ان كتابة زيد متحققة في الواقع
مقارنا الضحك لا انه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده فاذا قيدت النسبة في القضية الحملية
بزمان لا يتحقق اصلا لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظير الذي ذكره اذا لم يتحقق
الظن من المتكلم لم يتحقق زيد قايم في ظني فمطلق زيد ناهق في نفس الامر وقت كونه
حمارا هو زيد ناهق في نفس الامر ولم يصدق فلا يفيد تقييده بوقت كونه حمارا سوي
ان ناهقيته مقارن ومجامع لحماريته في الواقع تامل وكن علي بصيره **علم البيان** هو
علم يعرف به ايراد المعني الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة علي المقصود
بان يكون دلالة بعضها اجلي من بعض واعلم انه لا يمكن التفاوت وضوحا وخفا
في الدلالة المطابقية ويسميها ارباب البيان دلالة وصفية وانما يتاتي ويمكن ذلك في
الدلالة التضمينية والالتزامية ويسمونها عقلية اما الاول فلان السامع ان علم
الوضع فهم بلا تفاوت والا لم يفهم اصلا واما الثاني فلجواز ان يختلف مراتب لزوم
اجزا الكل في التضمن ولزوم اللوازم للملزوم في الالتزام اما في الالتزام فلانه لا
يجوز ان يكون شي له لازم ولازمه لازم وهلم جرا فان دلالة اللفظ الموضوع لذلك
الشي علي لازمه اظهر من دلالته علي لازم لازمه لان الذهن منتقل من اللفظ الي
ملاحظة الملزوم اولا والي ملاحظة اللازم ثانيا والي ملاحظة لازمه ثالثا بسبب
ترتيب هذه الملاحظات بتفاوت الدلالات وضوحا وخفا اما في التضمن فلان
الاختلاف الذي يوجد في التضمن ليس باعتبار فهم الاجزا اجمالا في ضمن ارادة الكل
وهذا الفهم الاجمالي هو الدلالة التضمينية اللازمة للمطابقة في المركبات وهو متقدم

علي فهم الكل بل باعتبار فهم الجزء من حيث انه مراد بلفظ الكل ومودي بالدلالة التضمينية
فيجوز ان يكون للمعني جزء ولجزيه ايضا جزء ولا يخفي ان ملاحظة الاجزا والالتفات اليها
بعد فهم الكل اجمالا انما هي بطريق التحليل فيتعلق اولا بالاجزا ثم باجزا الاجزا ثم باجزاء
اجزا الاجزا وهكذا ففهم جز الجزو ان كان مقدما علي فهم الجز لكن فهمه من حيث انه مراد باللفظ
يتوقف علي ملاحظة الجز فيكون فهم جز الجز اخفي من فهم الجز فالاختلاف في المدلولات التضمينية
وضوحا وخفا من حيث انها مراده هذا ملخص ما ذكره في هذا المقام وفيه بحث لما تقرر
من ان اللفظ المفرد الموضوع للمعني المركب اذا لاحظته النفس انتقلت منه الي ذلك المعني
المركب من حيث هو وتلاحظه ملاحظة واحدة فليس هناك الا فهم واحد بالذات وذلك
الفهم الواحد ان اضيف الي الكل واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم الكل دلالة المطابقة وان
اضيف الي احد الجزئين واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم الجز ودلالة التضمن واستوضح ذلك
بما اذا وقع نظرك علي زيد من راسه الي قدمه دفعة فانك تراه وترا اجزا صورته واحدة
فان نسبت هذه الرويه الي زيد تسمي رويته وان اضفت الي جزء من اجزايه تسمي روية
ذلك الجز واذا كان الفهم الاجمالي للجز متحدا مع فهم الكل بالذات فكيف يتصور الحكم بتقدمه
علي فهم الكل وكيف يتصور عد احدهما من الدلالة اللفظية والاخر من العقلية علي ما فعله
ارباب هذا الفن **مسيلة** قسموا اللفظ الي الحقيقة والمجاز وقسموا المجاز الي اللغوي
والعقلي واللغوي الي الاستعارة والمجاز المرسل والاستعارة الي اصليه وتبعيه وجعلوا
الاستعارة في الافعال تبعية بواسطة الحدث فان قلت معني الفعل مجموع امور ثلثة
الزمان والحدث ونسبته الي فاعل معين فيمكن ان يعتبر الاستعارة تبعية كل منها
فاوجه التخصيص بالحدث قلت اما الزمان فلما لم يتعلق الغرض بتشبيه نفس
الزمان بالزمان بل باعتبار ~~ملابسته الظرف فيكون مستعملة~~ وقوع المصدر
فيه لم يلتفتوا اليه وجعلوا التشبيه فيه راجعا الي التشبيه في المصدر كما في ونادي

اصحاب الجنة ضما للنشر والتعليل للاقسام بقدر الامكان تسهيلا للضبط الملهم لهم ولما
النسبة فهي وان اختصت باحوال تصلح ان تجعل وجه شبه كما في تشبيه النسبة الاسنادية
بالنسبة الظرفية مثلا والا فهم لم يلتفتوا اليها ايضا بل اذا ارادوا ذلك جعلوا الفاعل مثلا
مشبها بغيره كما في هزم الامير الجند لانه معني اسمي مستقل بخلاف النسبة الملحوظة
تبعا علي ان فيه ضم النشر ايضا واما ما قيل من ان النسبة مدلول الفعل مع فاعله
لا مدلول الفعل وحده فالاستعارة باعتبار النسبة استعارة المركب لا استعارة
الفعل وحده وان كان المنسوب اليه اعني الفاعل خارجا حتي قالوا ان المعني المطابق
للفعل لاشتماله علي النسبة التي هي آلة الملاحظة المنتسبين معني حرفي غير
مستقل بالمعلومية **مسئلة** في مثل انبت الربيع البقلي اربعة اقوال اولها
انه مجاز باعتبار الهيئة التركيبية لانها موضوعة للدلالة علي ملابسة الفعل بفاعله
وقد استعملت في ملابسة الظرف فيكون مستعملة في غير ما وضعت له فيكون
مجازا لغويا باعتبار الهيئة وثانيهما ما ذهب اليه الامام الرازي من ان المجاز فيه
عقلي اذ اسناد الانبات فيه الي غير ما هو له ولا تجوز في شيء من طرفيها وثالثها
ما ذهب اليه ابن الحاجب وهو ان الانبات موضوع للسببية الحقيقية اي لكون
الشيء سببا حقيقيا للنبات وقد استعمل ههنا في كون الربيع سببا وهو سبب
عادي لا حقيقي فيكون مجازا لغويا في المفرد ورابعها ما ذهب اليه السكاكي وهو ان
استعارة مكنية بادعاء ان الربيع قادر مختار من اجل المبالغة في التشبيه وههنا
احتمال خامس وهو ان يجعل من قبيل الاستعارة التمثيلية **مسئلة** المجاز ابلغ
من الحقيقة والاستعارة ابلغ من التشبيه والكناية ابلغ من التصريح لان مبني
الكل علي الانتقال من الملزوم الي اللازم فيكون كدعوي الشيء ببينة فيكون
اقوي في المبالغة من مقابلها كما لا يخفي **مسئله** اتفقت كلمات القوم علي

انه اذا

44

انه اذا شبه امر بامر ولم يصرح بشيء من اركان التشبيه سوي المشبه ودل
علي التشبيه بذكر شيء من روادف المشبه به كان هناك استعارة بالكناية لكن
اضطربت اقوالهم في تعيين ما يطلق عليه هذا اللفظ ومحصل ذلك يرجع الي ثلث
اقوال احدها مذهب السلف والثاني مذهب السكاكي والثالث مذهب الخطيب حتي ان
العلامة التفتازاني قال في شرح الكشاف في تفسير قوله عز وجل ينقضون عهد الله
الاية ولقد كنا في عويل من اختلاف اقوال القوم الي ثلثة حيث فهم من كلام القدماء
ان الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلا وقد صرح صاحب
المفتاح انه اسم المشبه المستعمل في المشبه به كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعلها
مرادفا لاسم السبع علي عكس الاستعارة التصريحية وقال صاحب الايضاح انه التشبيه
المضمن في النفس حتي قال فهم بعض الناظرين في هذا الكتاب يريد صاحب الكشف
ان الاستعارة بالكناية هي الاظفار في قولنا اظفار المنية نشبت بفلان من حيث
كونها كناية عن استعارة السبع للمنية فاحدث بذلك في الاستعارة بالكناية قولا
رابعا فزاد في طنبور العويل نغمة اخري لكن قال قدس سره لعمري ان نسبة هذا
الفهم اليه وهو عظيم لم ينشأ الا عن فرط غفلته وكيف يتصور فهم لهذا المعني
من الكشف مع ان عبارته صريحة في خلافه بحيث لا يشتبه علي من له ادني مسكة
ثم نقل عبارة صاحب الكشف ولخصه بحيث اظهر ما ادعاه ومن اراد الاطلاع عليه
فليراجع حواشي السيد قدس سره تعالي **مسئلة** في تحقيق الاستعارة التمثيلية
ونقل ما جري فيها من البحث بين العلامة التفتازاني والعلامة السيد الجرجاني قدس
سرهما في مجلس الامير تيمور كوركان وكان يومئذ مولانا نعمان ميزا واعلم انهم
قسموا المجاز الي المفرد والمركب وعرفوا المجاز المركب باللفظ المستعمل في المعني الذي
شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل بان يشبه احدي الصورتين المنتزعتين من

متعدد بالاخري ويكون وجه التشبيه بينهما هيئة اخري منتزعة من امور
متعدد ثم يطلق علي الصورة المشبهه اللفظ الدال بالمطابقة علي الصورة المشبهة
بها كما يقال للمتردد في الامر والمشبه هو صورة تردد من قام ليذهب في امر فيقدم
رجلا تارة ويوخر اخري ووجه الشبه صورة الاقدام والاحجام والكل منتزع من
عدة امور كما تري وسموا المجاز المركب بهذا المعني استعارة تمثيليه واختلفوا في
انه هل يجب فيها تركب طرفيها واليه ذهب السيد الشريف قدس سره اولا واليه
ذهب العلامة التفتازاني هذان الخصمان اختصما فيه ونقل هذه المباحثه قدس سره
في بعض تصانيفه بعد ما حقق وبين انحصار الاستعارة التمثيلية فيما هو مركب
الطرفين في كلام طويل الذيل حيث قال ثم ان ههنا قصة غريبة في الاستعارة التمثيليه
فلنقصها عليك احسن القصص لتزداد ايمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها مآرب
اخري في مواضع شتي قال صاحب الكشاف ومعني الاستعلا في قوله تعالي اوليك
علي هدي من ربهم مثل لتمكنهم من الهدي واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت
حالهم بحال من اعتلي الشيء وركبه وقال هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعني
الاستعلا مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدي يعني ان هذه الاستعارة تبعية
تمثيلا اما التبعيه فلجريانها اولا في متعلق معني الحرف وتبعيتها في الحرف واما
التمثيل فيكون كل من طرف التشبيه حالة منتزعة من عدة امور هذا عبارته واقول
لا يخفي عليك ان متعلق معني الحرف ههنا اعني كلمة علي هو الاستعلاء وهو من
المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذ معني لفظة علي فيكون كلمة علي استعاره تبعية
يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به ومستعارا منه
اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا منه لا اصالة ولا تبعا وتنافي
اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في علي تبعية لم يكن

تمثيليه

تمثيلية مركبة الطرفين قطعا انتهي كلام قدس سره ثم قال ولما اوردت عليه بهذه
النكتة هكذا منقحة واضحة المقدمات ومحققة مبنية علي القواعد البيانية
المشهورات الي عصبيه ان يذعن الي استبان الحق بجحدها بعد ما استيقنتها
نفسه فقال في الجواب ان انتزاع كل من طرفي التشبيه من امور متعدده لا يستلزم
تركبا في شيء من طرفيه بل في ماخذها وهذا كما تري ظاهر البطلان من وجوه
احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصلح ان ينتزع تمامه من
كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع بتمامه من واحد منها فقد حصل المقصود
الذي هو المشبه به فلا معني لانتزاعه من واحدة اخر مرة اخري فيجب ان يكون
جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور وجزأ اخر من بعض اخر فيلزم تركيبه
قطعا الثاني انهم اطبقوا علي ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس
هناك ما يوجب تركيبه سوي كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرفوا التمثيل
بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاعه وجه الشبه من امور متعدده
مستلزما التركيبه كان انتزاع كل من طرف التشبيه منهما مستلزما التركبهما
لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من امور متعدده وهو مشترك الثالث
انه قد حكم بان انتزاع كل الطرفين من امور عدة توجب تركيبهما حيث ادعي من
جوز ان يكون قوله تعالي مثلهم كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه المفرد وبهذا
الكلام حق لا يحوم حوله شك واما معناه بهذا المعني في ذلك الجواب فهو بالحقيقة
مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الالتزام ولعلك تتشبع الان زيادة تحقيق
وتوضيح فنقول ان قوله علي هدي يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يشبه الهدي
بالمركوب الموصل الي المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء علي طريقة
الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدي باعتلاء الراكب

في التمكن والاستقرار وح يكون كلمة على استعارة تبعية الثالثه ان يشبه هيئة مركبه
من التقي والهدي وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الفاظه
الدالة على الهيئة الثانيه ويراد بها الهيئة الاولي الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ
على كلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة وبين ذلك في كلام مبسوط ثم قال
واذا قد تحققت ما تلونا عليك عرفت ان تميز الوجه الثالث اعني ان تكون الاستعارة
تمثيلية عن الوجه الثاني اعني القائلون بالتبعية مبني على تدقيق النظر في احوال
المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعاية ما تقتضيه قواعد علم البيان فمن هذا
زلت فيه اقدام قوم فضلوا واضلوا ثم بعد ما فصل الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه
الاية وفي قوله تعالى لعلكم تعقلون وفي قوله تعالى ختم الله على قلوبهم قال ثم ان
الشارح بعد ما جرح في المباحثة من ابطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة
اجزائية اعني كلمة على على ما حققناه وتشبسه بما لا يتثبت به فاهن وفكر في
نفسه برهة وقدر وصور ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة
التبعية الحرفيه لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى
الحرف لا يكون الا مفردا الا انا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبنى التمثيل على
تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة امور لوصف صورة اخرى
وهذا لا يوجب الاعتبار المتعدد في الماخذ لا في نفسه ولا ينافي كونها متعلق معنى
الحرف ومن البين في ذلك تقدير المفتاح لاستعارة لعل في لعلكم تتقون هذه عبارته
بعينها ومينها وانت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب افراد متعلقات معان
الحروف ووجوب تركيب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط منعيه معا انه سقوط
لا مرية فيه واما قوله ومن البين فقد تبين انه خيال فاسد لا يلتبس على من له قدم
صدق في القواعد البيانيه ثم قال في اخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني يوهم اجتماع

التبعية والتمثيلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرف تلك التمثيلية يكونان
منتزعتين من امور متعددة فخفي الفساد في كلامه والشارح قلده في ذلك وزاده ما
ما اظهر فساده فتثبت انت في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين يحسبون انهم يحسنون
صنعا انتهى ما نقله قدس سره من البحث الجاري بينه وبين العلامة التفتازاني وقد
اطنب الكلام فيه وبسط ونحن اوردنا خلاصته وما جرى بينهما في كل مرتبته فان قلت
الحق مع من قلت سئل الامير يتمور مولانا نعمان التميز عن ذلك فوارى في الجواب
فقال الحق مع الامير وعندي ان الحق مع العلامة التفتازاني لان المراد بالتركيب ههنا
كون وجه الشبه مثلا هيئة منتزعة على ما صرح به في المطول واعترف به قدس سره
ايضا حيث قال هذا الكلام محقق لا ريب فيه فلم لا يجوز ان يستعار لفظ مفرد دال
على هيئة وحدانية منتزعة من امور متعددة لهيئة وجدانية اخرى كذلك لاشتراكهما
في هيئة ثالثة اخرى لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا ان حاصل كلامه قدس سره ان الاستعارة
التمثيليه مبنية على التشبيه التمثيل واتفقوا على ان وجه الشبه فيه لا يكون الا مركبا
وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من عدة امور معتبرة في طرفيه
لا بانه منتزع من عدة امور هي اجزائه اذ لا يقال في المتعارف الكل منتزع من اجزائه بل
يقال الاوصاف منتزعة من موصوفاتها المنتزع وجه الشبه والمشبه به والمشبه
ملغاة فاقول لا خفاء في ان المشبه به في الاستعارة التمثيليه هما الهيئات المنتزعتان
واذا كان معنى الانتزاع ما ذكره قدس سره كانت الاجزاء اعني الامور المتعدده اجزاء لما
انتزع منه لا اجزاء النفس المشبه والمشبه به فيرجع الى ما ذكره الشارح المحقق من كونه
مستلزما للتركيب في ماخذهما وايضا لو صح ما ذكره قدس سره من استلزام تركب وجه
الشبه تركب الطرفين لزم ان لا يجوز كون وجه الشبه مركبا فيما طرفاه مفردان وهو خلاف
ما صرحوا تامل علم البديع هو علم يعرف به وجوه تحسين الحسن في الكلام بعد رعاية مطابقته

زيادة بيان
لمقتضى

لمقتضى المقام وبعد رعاية وضوح دلالته علي المرام فان هذه الوجوه انما تعد محسنة
بتعينك الرعايتين والا كان كتعليق الدرر علي اعناق الخنازير فرتبة هذا العلم
بعد مرتبة علم المعاني والبيان حتي ان بعضهم لم يجعله علما علي حدة وجعله ذيلا
لهما فتامل ثم ان وجوه التحسين الزايد علي المطابقة ووضوح الدلالة اما راجعة الي
تحسين المعني اصالة وان كان لا يخلوا عن تحسين اللفظ تبعا واما راجعة الي تحسين
اللفظ كذلك فالاولي تسمي معنويه والثانيه لفظيه **مسئلة** من المحسنات المعنوية
المشاكلة وهي ذكر شيئ بلفظ غيره لوقوعه ثم صحبته وجعلوا قوله تعالي تعلم ما في
نفسي ولا اعلم ما في نفسك من قبيل المشاكلة حيث اطلق النفس علي ذات الله تعالي اقول فيه
بحث لان اطلاق النفس علي ذات الله تعالي جايز وورد في القران والحديث اما الاول ففي
قوله تعالي كتب ربكم علي نفسه الرحمة وقوله عز وجل كتب ربكم علي نفسه انه من عمل منكم الاية واما
الثاني ففي قوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت علي نفسك فلا حاجة الي اعتبار
المشاكلة بعد ورود الشرع **مسئلة** ومن المحسنات المعنوية اللف والنشر وهو ذكر متعدد
علي التفصيل او الاجمال ثم ذكر ما لكل من غير تعيين ثقة بان السامع يرده اليه نحو قوله تعالي
ومن رحمته ان جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او علي سفر فعدة
من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله علي ما هداكم
ولعلكم تشكرون الفعل المعلل محذوف مدلول عليه بما سبق تقديره ولتكملوا العدة ولتكبروا
الله علي ما هداكم ولعلكم تشكرون شرع ذلك يعني جملة ما ذكر من امور الشاهد بصوم الشهر
وامر المرخص له بمراعات عدة ما افطر فيه ومن الترخص في اباحة الفطر فقوله لتكملوا علة الامر
بمراعات العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر ولعلكم
تشكرون اي ارادة ان تشكروا علة الترخص والتيسير وهذا نوع من اللف لطيف المسلك
لا يكاد

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ونحوه قول الشاعر
وايضا
احبابنا طلبوا الصبوح بسحرة جائي رسولهم الي خصوصا

47

لا يكاد يهتدي الي تبيينه الا الثقات المحدث من علماء البيان هذا كلامه وانت خبير بان لطف
المسلك فيه ليس باعتبار مجرد وقوع نشر بين لفين مفصل ومجمل كما جنح اليه بعض المحققين
بل باعتبار ان فيه رقة وجه التعليل ولطافة جهة المناسبة فان تعليل الامر بمراعاة العدة
باكمال العدة فيه اشارة الي ان تلافي المطلوب اول صوم ايام مخصوص بعدة معينة فحين
ما فات خصوصية الايام بناء علي العذر امر بمراعات العدة حفظا له عن الفوات بالكلية وتحصيلا
له بقدر الامكان وفي ذلك لطافة بليغة وان معلل قوله ولتكبروا استنبط من غيره
كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء فانه يدل
علي ان في الامر مرخص له بمراعة عدة ما افطر ليصومها في ايام اخر دلالة واضحة علي تعليم
كيفية القضاء وذلك يحتاج الي رقة نظر وان كل واحد من العلتين الاخيرتين يمكن
اقامته مقام الاخري بحسب الظاهر وبالتامل الصادق ينكشف ان الشكر اولي
بنعمة الترخيص كما ان التكبير علي الهداية انسب بتعليم كيفية القضاء **مسئلة**
ومن المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر اخر مثله في تلك الصفة
لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الموصوف حتي كانه بلغ في الاتصاف بتلك الصفة
الي حيث يصح ان ينتزع من موصوف اخر بتلك الصفة نحو لي من فلان صديق حميم وقد
يتوهم ان التجريد لا ينافي الالتفات 3 بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويجعلها
مخاطبا لنكتة كالتوبيخ في تطاول ليلك بالاثمد والحق انه ينافيه فيه لان المقصود
من الالتفات المشهور عند الجمهور هو التفنن بايراد معني واحد بطرق مختلفة وارادة
ذلك المعني الواحد في صور متفاوتة استجلابا لنشاط السامع واستدراره الاصغاء
اليه والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيئ موصوفا بصفة وبلوغ النهاية
فيه بان ينتزع منه شيئ اخر موصوف بتلك الصفة فمبنا الالتفات علي ملاحظة اتحاد المعني
ومبني التجريد علي اعتبار التغاير ادعاء فكيف يصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام

3 [illegible]

علي كل واحد منهما بدلا عن الاخر واما انهما مقصود ان معا فلا **مسيئلة** ومن المحسنات اللفظية
ختم الكلام بما يفيد نكتة يتم الكلام بدونها كالمبالغة نحو قال يا قوم اتبعوا المرسلين
اتبعوا من لا يسالكم عليه اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون يتم المعني بدونه لان الرسول
مهتد لا محالة لكن فيه زيادة حث علي الاتباع **علم العروض** وهو علم يبحث فيه عن المركبات
الموزونة من حيث وزنها واعلم ان اول من اخترع هذا الفن الامام الخليل ابن احمد ذلك
البحر الزاخر والباقون مغترفون من بحره ولا حاكم في هذه الصناعة الا استقامة
الطبع وسلامة الذوق فالذوق ان كان فطريا سليقيا فذاك والا احتيج في الكتابة
الي طول خدمته هذا الفن واذا تايد الفطري بقواعد هذا الفن كان يتمهر الشاعر
بالطبع في علم العروض فهو الغاية في ادراك رقايق الشعر ووجود محاسنه **مسيئلة** واعلم ان
اوزان اشعار العرب بالاستقراء ترتقي عند الخليل الي خمسة عشر اصلا تسمي بحورا
والمتاخرون زادوا عليها بحرا اخر سموه المتدارك وهو فاعلن ثمان مرات وتلك البحور
تنضبط في حروف تنظم وتسمي تلك الضوابط اصول الافاعيل **مسيئلة** اعلم ان اصول
الافاعيل ثمانية بحسب اللفظ اثنان منها خماسيات فعولن وفاعلن وستة سباعية
مفاعيلن فاعلاتن مستفعلن مفاعلتن متفاعلن مفعولات وتصير عشرة بضم
اثنين اليه وهما مستفعلن بقطع تفع عن طرفيه في الخفيف والمجتث وفاعلاتن
بقطع فاع عما بعده في موضع وهو المضارع **مسيئلة** الخماسيات تركيبها من سبب
خفيف وهو حرفان ثانيهما ساكن ووتد مجموع وهو حرفان متحركان يتبعهما
ساكن فتح فعولن الوتد المجموع مقدم وفي فاعلن العكس **مسيئلة** السباعية الستة
اما ان يتركب منها فاما من وتد مجموع قبل سببين خفيفين كمفاعيلن او بعدهما
كمستفعلن او بينهما كفاعلاتن واما ان يتركب من وتد مجموع ومن فاصلة صغرا
وهي ثلاثة احرف متحركات يتبعهن ساكن فاما ان يتقدم الوتد المجموع كمفاعلتن
او ينعكس

او ينعكس كمتفاعلتن واما ان يتركب من سببين خفيفين ووتد معروف وهو حرفان
متحركان بينهما ساكن فاان يتاخر الوتد المعروف وهو حرفان عن السببين الخفيفين
كمفعولاتن او يقع بينهما مثل كفعلن في الخفيف والمجتث او قبلهما مثل فاع لاتن في المضارع
وقد يقع في تفريعات الافاعيل تجمع اربعة احرف متحركات علي التوال يتبعهن ساكن ويسمي
فاصلة كبري واما المتحركات لا يعقبهن ساكن كالنصف الاول من الفاصلة الصغري فيسمي
سببا ثقيلا **مسيئلة** اعلم ان ما يوزن من الشعر باصول الافاعيل وفروعها تسمي اجزاء الشعر واتم
عدد اجزاء البيت ثمانية مثل قفانبك منذكري حبيبين ومنزله بسقط اللوا بين دخول
فحومل وانه يسمي ثمنا وهذا مبني علي ان خطا العروض يثبت الملفوظ به ويفك المدغم ولا
يثبت ما لا يدخل في اللفظ هذا ثم ينزل الثمن الي الستة ويسمي سدسا والي اربعة ويسمي
مربعا والي ثلاثة ويسمي مثلثا والي اثنين ويسمي مثني والخمس نادر ولم يات مسبعا
مسيئلة اعلم ان الاجزاء تنصف في المثمن والمسدس والمربع نصفين ويسميان مصراعي
البيت ثم الجزء الاول من المصراع الاول يسمي صدرا والاخر منه عروضا والاول من
المصراع الثاني ابتداء والاخر منه ضربا او عجزا وما عدا ما ذكر في المثمن والمسدس يسمي
حشوا ولا حشو للمربع واما المثلث فمنهم من ينزله منزلة المصراع الاول في تسمية اجزائه
ومنهم من ينزله منزلة المصراع الثاني وكذلك المثني في تسمية جزئية ولا حشو له والمسدس
متي كان اصله المثمن بجزو الذهاب جزء من كل واحد من مصرعيه ولم يربعوا المثمن واما المربع
والمثلثة والمثني فراجعة الي المسدسات والمربع يسمي بالمجزو والمثلث بالمشطور لذهاب
شطره والمثني بالمنهوك للاجحافة **مسيئلة** في تعين البحور الخمسة عشر **الطويل** اصله
فعولن مفاعيلن اربع مرات **المديد** اصله فاعلاتن فاعلن اربع مرات **البسيط** اصله
مستفعلن فاعلن اربع مرات وهو يستعمل تارة مثمنا واخري مجزوا مسدسا **الوافر**
اصله متفاعلن ست مرات ويسدس علي الاصل تارة ويربع مجزوا اخري **الكامل**

اصله متفاعلن ست مرات يسدس على الاصل تارة ويربع مجزوا مربع الرجز اصله
مستفعلن ست مرات تارة يسدس على الاصل واخرى يربع مجزوا الرمل اصله فاعلاتن
ست مرات يسدس على الاصل تارة ويربع مجزوا واخرى السريع اصله مستفعلن مستفعلن
مفعولات مرتين يسدس على الاصل تارة ويثلث مشطورا اخرى المنسرح اصله
مستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين وهو في الاستعمال مسدس ومنهوك الخفيف
اصله فاعلاتن متفع لن فاعلاتن مرتين في الاستعمال يسدس على اصله
ويربع مجزوا المضارع اصله مفاعيلن فاع لاتن مفاعيلن مرتين اصله مسدس ويستعمل
مجزوا مربعا المقتضب اصله مسدس هكذا مستفعلن مرتين ثم استعمل
مجزوا مربعا المجتث اصله مسدس هكذا متفعلن فاعلاتن مرتين ثم استعمل
مربعا المتقارب اصله فعولن ثمانيا وهو في الاستعمال يثمن على الاصل تارة ويسدس
مجزوا اخرى علم القافية وهو علم يبحث فيه عن المركبات الموزونة من حيث اواخر
ابياتها واعلم ان الادبا اختلفوا في تفسير القافية فعند الخليل من اخر حرف في البيت الى اقرب
ساكن اليه مع المتحرك الذي قبل الساكن قيل مع الحركة السابقة عليه وعند الاخفش هي الكلمة
الاخيرة من البيت وعند ابي علي قطرب الروي وهو الحرف الذي يبنى على القصيدة وينسب
اليه فيقال دالية ولامية فالقافية في قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزلي بسقط
اللوى بين الدخول فحومل عند الخليل من الحاء الى اللام وعلى الثاني من حركة الحاء الى اخر
البيت وعند الاخفش هي لفظة حومل وعند ابي علي هي اللام واما ما نقل عن بعضهم
من ان القافية هي البيت وعن بعضهم هي القصيدة فمن باب تسمية الكل بالجزء كقولهم
كلمة الشهادة لمجموع اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وكقوله تعالى
كبرت كلمة تخرج من افواههم والمراد قولهم اتخذ الله ولدا وقوله تعالى ولقد سبقت
كلمتنا لعبادنا المرسلين والمراد انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون وقوله
تعالى

القافية لغة تطلق على القصيدة قالت الخنساء • وقافية مثل حد السنان • تبقى ويذهب من قالها •
من قفوت اثره اذا تتبعته وكان الشاعر يتتبع الكلم التي تناسب بنى قصيدته عليه
فحينئذ تكون فاعلة بمعنى مفعولة كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق او كان قافية تقفو ابيات
صدر البيت الاول وما احسن قول ابي تمام • ونقفو الى الجدوى بجدوى وانما • يروقك بيت الشعر حين يصرع •
واصطلاحا اختلف فيها اختلافا كثيرا واصح الاقوال قول الخليل ابن احمد والله اعلم

تعالى وكذلك حقت كلمة ربك والمراد انهم اصحاب النار والالزم ان لا يصح قافية البيت او
قافية القصيدة لاستلزامه اضافة الشيء الى نفسه وانما سميت قافية لانها تتبع نظم البيت
من قفوت اثره اذا اتبعته مسئلة الذي يحق بالاتباع هو راي الخليل اذا ما شق احد عبارة
في الوقوف على انواع علم الادب نقلا وتصرفا وانها على راية الادب من اشتمالها على ساكنين
فيستلزم لذلك خمسة انواع احدها ان يكون ساكناها مجتمعين ويسمى المترادف او يكون
بينهما حرف واحد متحرك ويسمى المتواتر او حرفان متحركان ويسمى المتدارك او ثلثة
احرف متحركات ويسمى المتراكب او اربعة ويسمى المتكاوس ولا مزيد على الاربعة وهذه
هي قافية الاشاعير في المشهور واما مواقعها فثمانية وخمسون موقعا فصلت
في المطولات مسئله القافية لاشتمالها على حرف الروي تتنوع باعتبار الروي
وباعتبار ما قبله وباعتبار ما بعده اما باعتبار الروي فهي اما مقيده وهي ما سكن
رويها مثل وقاتم الاعماق خاوي المخترق واما مطلقة وهي ما تحرك رويها مثل
قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل واما باعتبار ما قبله فهي اما مردوفة او موسسة
او مجردة والمرادفة ما كان قبل رويها الف مثل مثل عمادا او واو او ياء مدتين مثل
عمود عميدا وغير مدتين مثل قوله قيل ويسمى كل من هذه الحروف ردفا وحركة ما قبل
الردف حذوا والردف بالالف لا يجامعه الردف بغيرها بخلاف الواو والياء فان الجمع
بينهما غير معيب والردف بالواو والياء المدتين لا يجامعه الردف بالواو والياء غير المدتين
والموسسة ما كان قبل رويها بحرف واحد الف والروي وتلك الالف من كلمة
واحدة مثل عامده اما اذا كانت في كلمتين فانت بالخيار ان شئت لحقته بالتاسيس
وان شئت لم تلحقه اللهم الا اذا انزلنا منزلة كلمة واحدة نحو علامه فيكون الحكم
للتاسيس وتسمى هذه الف التاسيس والفتحة ما قبلها رسا والحرف المتوسط بين
هذه الالف وبين الروي يسمى الدخيل وحركته اشباعه والمجردة ما لم يكن قبل رويها

ردف ولا تاسيس واما متنوعها باعتبار ما بعد الروي والحال انه لا تلحقها هذا
الاعتبار الا في اطلاقها وفي كونها اما موصولة من غير خروج او مع خروج والموصول من
غير خروج ما كان بعد رويها حرف واحد مما يسمي وصلا مثل منزلا منزلو منزلي منزله
بالهاء الساكنة المتحركة ما قبلها والموصولة مع الخروج ما كان بعد رويها هاء متحركة
مع حرف اشباع مثل منزلها منزلهو منزلهي وذلك الحرف يسمي خروجا وحركة هاء
الوصل نفاذا فتبصر **علم قرض الشعر** وهو معرفة محاسن الشعر ومعايبه فان الشعر
من حيث انه شعر له محاسن ومعايب يعرفها اهل صناعته كما عاب الصاحب ابا تمام في
قوله كريم متي امدحه امدحه والوري معي واذا ما لمته لمته وحدي حيث قابل المدح
باللوم والصواب مقابلته بالذم او الهجا وايضا عيب علي ابي تمام التكرير في امدحه امدحه
مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق **مسيلة** المعايب انواع بعضها لفظيه
وبعضها معنويه اما اللفظيه فمنها تحريك الروي المقيد او ها الوصل الساكنة متي اخل
بالوزن مثل قاتم الاعماق حاوي المخترقن ومثل تنفس منه الخيل ما لا تغزلهو وتسمي
الاول غلوا والثاني تعديا ومنها اختلاف الوصل فالواو مع اليا مثل منزلو مع منزله
يسمي اقوي والالف مع احدهما مثل منزلا مع منزلو او منزلي يسمي اصرافا وهي اعيب
واما الردف فقد علم ان اجتماع الواو واليا فيه صحيح دون الالف مع احدهما ومنها
اختلاف التوجه كحرم بضم الرابع حرم او حرم بغير ضمها عند التقليد والبعض لم يعده
عيبا لكثرة وروده في الشعر ومنها اختلاف الاشباع كامل بكسر الميم مع تكامل او تكامل
بغير كسرها ومنها اختلاف بالتجريد والردف مثل تعصه مع توصه والتاسيس مثل منزل
مع منازل وبالردف بالمد وغير المد مثل قول بضم القاف مع قوله بفتحها وهو اختلاف
الحدو وتسمي هذه العيوب باسم السناد ومنها اختلاف الرويين مثل كرب بالبا مع
كرم بالميم او كرخ بالخا ويسمي هذا العيب في المتقارب في المخرجين كالبا والميم اكفا وفي

متباعديهما

متباعديهما كاليا والخا اجارة بالزا والرا وهو عيب ومنها الايطا وهو اعادة الكلمة
التي فيها الروي بلفظها ومعناها نحو رجل رجل واما المعرف والمنكر كرجل والرجل فالبعض
لا يعده ايطا لانه لشدة اتصال حرف التعريف نزل المعرف نزلة المغاير للمنكر واذا
طالت القصيدة وتباعدت المسافة بين الكلمتين فقل ما يعاب سيما اذا استعملت
احد الكلمتين في فن من المعاني واخريهما في فن اخر ومنها التنافر بين الحروف كقوله
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر ومنها الاخلال بان يترك من اللفظ
ما يتم به المعني او يزاد في اللفظ ما يفسد به المعني ومنها التثليم وهو ان يوتي
باسما يقصر عنها العروض فيضطر الي ثلمها والنقص منها كقول امية ابن الصلت لا اري من
يعينني في حياته غير نفسي الابن اراد بني اسرايل وعكسه التذنيب وهو ان يضطر الي
الزيادة في اللفظ لاقامة الوزن ومنها التغيير وهو ان يحول الاسم من صورته الي صورة
اخري لضرورة الوزن كقوله من نسج داود ابي سليمان ومنها التعصد وهو ان يقدم او
يوخر او يفصل فيما خصه الاتصال واما العيوب المعنويه فمنها التناقض والاستحالة
وهو ان يجمع بين المتقابلين من جهة واحدة بحيث لا يمكن تحقق ذلك في الوجود كقول
القايل اذا انكسر الكوز انكسر الجرة قبله وجعل انكسار الجرة مقدما عليه شرط ومنها
الممتنع وهو الذي لا يوجد ولكن يمكن كقول ابي نواس يا امين الله عش ابدا دم علي الايام
والزمن • ومنها ان ينسب الشي الي ما ليس له كان ينسب لطعم الي العود الاخضر
ومنها المقلوب وهو ان يقلب المعني الي غير ما قصده كان يقول • فديت بنفسه نفسي
ومالي • والمقصود فديت بنفسه بنفسي ومالي هذا **علم انشاء النثر** وهو معرفة
محاسن النثر ومعايبه فان للنثر ايضا من حيث انه نثر محاسن ومعايب يجب علي
المنشي ان يفرق بينهما فيتحرز عن المعايب **مسيلة** لا بد ان يكون المنشي اعلا
كعبا في العربية ومتحرزا عن استعمال الالفاظ الغريبه والمجازيه والمشتركه بالجمله

ما يخل بفهم المراد ويوجب صعوبته ولا بد ان يحترز ايضا عن التكرار والا كان تطويلا
بل يلتزم ان يكون كل واحد من القرينتين دالا على معنا اخر وان يجعل الالفاظ تابعة
للمعاني دون العكس اذ المعاني اذا تركت على سماجتها طلبت لانفسها الفاظا يليق
بها فيحسن اللفظ والمعنى جميعا واما جعل الالفاظ المتكلفة مصوغة وجعل المعاني
تابعة لها وهو كظاهر عوّق على باطن مشتق ولباس مليح على منظر قبيح وغمد من
ذهب على سيف من خشب فيجب ان يجتنب عما يفعله بعض من لهم شغف بايراد شي
من المحسنات اللفظية فيصرفون العناية الى جمع عدة من المحسنات ويجعلون الكلام
كانه غير مسوق لافادة المعنى فلا يبالون بخفاء الدلالات وركاكة المعنى ومن
اعظم ما يليق عليه لمن يتعاطى بالانشا ان يكتب ما يراد لا ما يريد ويعبر عنها
بالفارسية عد عل نويس كما قيل في الصاحب والصابي ان الصابي يكتب ما يراد
والصاحب يكتب ما يريد كما حكي انه ارسل الى قاضي بلدة قم ايها القاضي بقم عزلناك
فقم فقال القاضي والله ما عزلتني الا هذه السجعة ولا بد ايضا ان يلاحظ في كتاب
النثر حال المرسل اليه ويعنون الكتاب بما يناسب المقام مسئلة في ابيات يصدر
بها المكاتبات لغرض الاشتياق • نسيم الصبا بلغ سلامي اليهم • بعضك ارفق
بالمحبوب عليهم • وقل لهم اني وان كنت غايبا • فقلبي وروحي حاضران لديهم •
واخرى الكتب قصة الاشواق ام لا • واعرض غصة الاشواق ام لا • ونحن على العهود كما
عهدتم • فهل انتم على الميثاق ام لا • واخر القلب من فرقت الاحبا يحترق •
والدمع كالدر في الخدين يستبق • ان فاض ما دموعي لم يكن عجبا • فالعود يقطر ماء وهو يحترق •
مسئلة في ابيات تكتب في جواب المكاتبات • اتاني كتاب منك قمت مبادرا •
وقبلته من قبل فض ختامه • واعليته فوق الجبين كرامة • لمرسله حفظ العهد زمامه •
مسئلة في ادعية يحتاج اليها الكاتب في المكاتبات ادام الله تعالى بالتاييد معاضده
وابان على

وابان على كاهل المعالي مصاعده واطلع في افاق النجح مقاصده واساغ في مذاق
الشاربين مشارب وصفه وموارده ولا زالت ايامه مشفوعة بالانتصار فاعلامه
مويده بالاقتدار واعناق الابرار مطوقة بولاها والسنة اولياه معمورة لشكر
الايه وايديهم مغمورة من مواهب نعمايه والظفر معقود بنواصي لوائه علم رفع المطاعن
عن القران وهو معرفة وجود دفع ما يطعن به الملاحدة والزنادقة في كلام رب العزة
علت كلمته واعلم ان الملاحده طعنوا في القران من حيث اللفظ ومن حيث الاعراب
ومن حيث المعنى اما ما هو من حيث اللفظ فهو انهم قالوا فيه مقاليد وانه جمع اقليد
موب كليد وفيه استبرق وهو موب اضطرب وفيه سجيل واصله سنك كل فاني
يصح ان يكون فيه هذه المعربات ويقال قران عربي مبين والجواب انها مما توافق
فيه اللغات كالصابون والتنور او المراد بكونه عربيا انه عربي النظم والاسلوب
او مبني على الاعم الاغلب اما طعنهم من حيث الاعراب فهو انهم قالوا فيه ان
هذان لساحران وصوابه ان هذين وفيه ان الذين امنوا والذين هادوا والصابيون
وصوابه والصابيين وفيه لكن الراسخون في العلم منهم والمومنون يومنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة وصوابه المقيمون
وفيه قواريرا وسلاسلا وصوابهما قواريرا وسلاسل غير منونين لكونهما غير
منصرفين والجواب سمعت شيا وغابت عنك اشيا اما سمعت جواز حذف ضمير
الشان او كون ان بمعنى نعم على ان الالف علامة التثنيه في بعض اللغات واعراب
المثنى تقديري فلعله عليها ويجوز ان يكون والصابيون مبتدا محذوف الخبر
على نية التاخير عما في خبر ان كقوله واني وقيار بها لغريب او معطوفا عليه والنصارى
ومن امن خبرهما وخبر ان مقدر دل عليه ما بعده كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراي مختلف واما ما وجدت في كلامهم النصب على المدح والجر بواو القسم

ويجوز صرف غير المنصرف للضرورة والتناسب **واما طعنهم** من جهة المعنى فبانحا
مختلفة منها انهم يقولون انتم تدعون ان القران معجز وان الانس والجن لا يقدرون
على ان ياتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وتحتجون لذلك بان اهل عصر النبي ع م
تحدوا باقصر سورة فعجزوا عن الاتيان بمثله وقرانكم يكذبكم في ذلك لان قرانكم حكاية عن
موسى ع م واخي هارون هو افصح مني لسانا ثم فيه حكاية عن موسى قال رب اشرح
لي صدري الي قوله انك كنت بنا بصيرا وهذه احدى عشرة اية فاذا اقدر فصيح واحد
على نظم احدى عشرة اية في موضع واحد افلا يكون الافصح اقدر وان كان واحد على الكثر
فكيف اذا ظاهره في ذلك الانس والجن والجواب متى صح ان ينزل ما نقول على لسان
صاحبكم من معنى على نسق مخصوص اذا اسمعه قال كنت اريد ان اقوله هكذا وما
كان يتيسر لي منزلة قوله المقول اندفع الطعن **ومنها** انهم يقولون انا نرى للمعنى
الواحد يعاد في قرانكم في مواضع على تفاوة في النظم بين حكاية وخطاب وغيبة وزيادة
ونقصان وتبديل كلمات فان كان النظم الاول حسنا لزم في الثاني الذي يضادده
ان يكون دونه في الحسن وفي الثالث الذي يضاد كلا الاولين ان يكون ادون والقران
مشحون بامثاله من ذلك ما ترى في سورة ال عمران كداب ال فرعون والذين من قبلهم
كذبوا باياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب وفي سورة الانفال
كداب ال فرعون والذين من قبلهم كفروا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم ان الله
قوي شديد العقاب وبعده كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم
فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا ال فرعون وكل كانوا ظالمين والجواب ان تلك
الاعادة اما هي في مقام واحد ام في مقام متعدد الاول ممنوع والثاني غير مضر لان الاغراض
مختلفة تتجدد في المواضع **ومنها** ان قرانكم لا يصلح للاعجاز لانه معيب لاشتماله على
المتشابهات وفيه اغوا الخلق بدل الارشاد لانه اذا اسمع المجسم الرحمن على العرش استوى
يتمسك به

يتمسك به في باطله واذا اسمعه غير المجسم صادف ما يوافق بظاهره باطله والجواب
ان فيه ارشادا ايضا لان المجسم اذا استدل به لمذهبه فقيل له لعل الله كذب يقول كيف
يجوز ان يكذب الله تعالى فيقال لحاجة من الحاجات فيقول كيف تجوز الحاجة على الله تعالى
فيقال له اليس الله بجسم عندك وهل من جسم لا حاجة له فيتنبه لخطائه ويعود
الطف ارشاد وابلغ هداية واما المحق فمتى سمعه دعاه الى النظر في الكتاب المثوبة بنظره
ثم اذا لم يف نظره دعاه الى العلما فيتسبب ذلك لفوائد لا تعد ولا تحد ومنها ان
القران فيه تكرار خال عن الفائدة مثل قصة فرعون ونظايرها ونحو فباي الاء ربكما
تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وغير ذلك والجواب ان اعادة المعنى بصيغات
مختلفة لا يعد تكرارا ولا عيب فيه واما نحو فباي الاء ربكما تكذبان فمذهوب به مذهب
رديف يعاد في القصيدة مع كل بيت او مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة
ابيات على ان ما يتوهم من التكرار في سورة الرحمن مدفوع ايضا بانه تعالى ذكر نعمة
بعد نعمة وعقب كلا منها بقوله فباي الاء ربكما تكذبان فالغرض من ذكره عقيب غير
النعمة ايضا كقوله يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران لانا نقول الزجر
عن المعاصي والتميز بين المطيع والعاصي لطف والانتقام من الكفار نعمة ومنها ان
قرانكم ينادي انه ليس من عند الله لان فيه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وفيه من الاختلاف ما يزيد على اثنتي عشر الفا كما تسمع اصحاب القران والجواب
ان المراد بالاختلاف هو التفاوت في مراتب البلاغة **ومنها** ان قرانكم مشتمل على التناقض
الكثير فان قوله فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسال عن ذنوبهم
المجرمون تناقضان وقوله فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسالن
المرسلين والجواب ان التناقض مشروط بالوحدات الثمانية من جملتها اتحاد الزمان والمكان
والغرض ومن لهم باتحاد ذلك فيما اوردوا بعد ان عرف ان مقدار يوم القيمة خمسون الف سنة

وانها مشتملة علي مقامات مختلفة فيحتمل ان يكون السوال في وقت وفي مقام دون وقت
اخر ومقام اخر ويقيد من القيود كالتوبيخ والتقرير او غير ذلك مرة وبغيره اخري
وبهذا ايضا يعلم ان لا تناقض بين قوله تعالي لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم
بالوعيد وقوله ثم انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون وقوله هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين وقوله يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها وبين قوله هذا يوم لا ينطقون
ولا يوذن لهم فيعتذرون وكذا بين قوله واقبل بعضهم علي بعض يتسالون
وبين قوله فلا انساب بينهم يوميذ ولا يتسالون قالوا قوله تعالي ليس لهم
طعام الا من ضريع يناقض قوله ولا طعام الا من غسلين والجواب ان اصحاب النار
طوايف مختلفون في العذاب فمن طائفة عذابهم اطعام الضريع لا غير ومن طائفة عذابهم
اطعام الغسلين ونحوه قالوا قوله لابثين فيها احقابا يناقض قوله خالدين فيها ابدا لان
الحقب ثمانون سنة والاحقاب جمع قلة جمع ~~[illegible]~~ نهايته العشرة فيرجع الي ثمانماية سنه
والجواب من ابنكم بتقدير تحسب مع قوله لابثين فيها احقابا وبه يرتفع التناقض
وايضا بين قوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وبين قوله كمثل حبة انبتت سبع
سنابل في كل سنبلة مائة حبة قالوا بين قوله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة
وبين قوله ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب
العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام
سواء للسايلين ثم استوي الي السما وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا
طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين فقضاهن سبع سموات في يومين تناقض
اذ الاول يقتضي ان يكون عدد ايام خلق السموات والارض وما بينهما ستة
والثانية تقتضي ان يكون ثمانية والجواب ان المراد بالاربعة اليومان الماخوذان
مع اليومين الاولين قالوا الريح العاصفة لا تكون رخا ثم رخا تسليما موصوفة بهما
والجواب

والجواب ان المراد بالرخا نفي ما يلزم العصف من التشويش قالوا الثعبان ما يعظم من الحيات
والجان ما يخف منها من غير عظم فقوله في عصا موسي مرة هي ثعبان ومرة كانها جان متناقض
والجواب ان المراد هو التشبيه بالجان في مجرد الخفة قالوا وصف القران بالانزال والتنزيل
تناقض والجواب اما اولا فلان عدم التدريج غير لازم في الانزال واما ثانيا فالانزال
من اللوح الي سماء الدنيا والتنزيل من سماء الدنيا الي النبي قالوا قوله هو الذي خلق لكم ما
في الارض جميعا ثم استوي الي السماء يناقض قوله انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع
سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها فان الاول يقتضي
ان يكون خلق الارض قبل خلق السموات والثانية يقتضي ان يكون بعده والجواب ان التراخي
في احديهما رتبي لا زماني وقد فصل ذلك وحقق في كتب التفاسير قالوا قال وما اختلفوا
الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وجعلنا في قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم
وقرا واوليك الذين طبع الله علي قلوبهم والجواب ان المراد بالعلم هو القران او الادلة
الافاقية والانفسيه قالوا قال تعالي ومن يضلل الله فما له من ولي من بعده وقال وزين
لهم الشيطان اعمالهم فهو وليهم اليوم والجواب ان المراد نفي الولي في الاخرة واثباته
في الدنيا بدليل قوله اليوم فلا يتوارد النفي والاثبات علي محل واحد او المراد نفي ولي
ينفع ويضر ومنها انهم قالوا قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة اسجدوا
لادم كذب تعالي عن ذلك لان الامر للملائكة بالسجود لادم ولم يكن خلقنا وصورنا
والجواب ان المراد خلقنا اباكم ادم وصورناه فلا كذب ومنها ان دعوي كون
القران كلام الله الذي علمه محمد باطل او يلزم ان يكون الله جاهلا بالشعر تعالي عنه
بيانه ان في قرانكم وما علمناه الشعر وفيما علمه شعر من جميع البحور فمن بحر الطويل
من صحيحه فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر ووزنه فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن
ومن مجزومه منها خلقناكم وفيها نعيدكم وزنه فعلن مفاعلن فعولن مفاعلن

ومن البحر المديد واصنع الفلك باعيننا وزنه فاعلات فعلن ومن البحر البسيط
ليقضي الله امرا كان مفعولا وزنه مفاعلن فاعلن مستفعلن فعلن ومن البحر الوافر
يخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين وزنه مفاعلن مفاعيلن فعولن
مفاعلتن مفاعيلن فعولن ومن الكامل والله يهدي من يشا الي صراط مستقيم
وزنه مستفعلن مستفعلن متفاعلن مستفعلات ومن البحر الهزج ومن مجزوه
تالله لقد اثرك الله علينا وزنه مفعول مفاعيل مفاعلن فعولن ونظيره القوه
علي وجه ابي يات بصيرا ومن البحر الرجز دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها
تذليلا وزنه مفتعلن مفاعلن مفاعلن مفاعلن مفعول ومن البحر
الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات وزنه فعلاتن فاعلاتن فعلاتن
فعلاتن ونظيره ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك ومن البحر السريع
قال فما خطبك يا سامري وزنه مفتعلن فاعلن ونظيره نقذف بالحق علي الباطل
ومنه او كالذي مر علي قرية ومن بحر المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة وزنه
مستفعلن مفعولات مستفعلن ومن بحر الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين
فذلك الذي يدع اليتيم وزنه فعلاتن مفاعلن فعلاتن فعلاتن مفاعلن فعلا
ومنه لا يكادون يفقهون حديثا وكذا قال يا قوم هولاي بناتي ومن بحر المضارع
من مجزوه يوم التناد يوم تولون مدبرين وزنه مفعولن فاعلات مفاعيلن
فاعلاتن ومن بحر المقتضب في قلوبهم مرض وزنه فاعلات مفتعلن ومن بحر
المجتث مطوعين من المومنين في الصدقات وزنه مستفعلن فعلاتن مفاعلن
فعلاتن ومن بحر المتقارب واملي لهم ان كيدي متين وزنه فعولن فعولن فعولن
فاذا كان في القران جميع بحور الشعر فيلزم اما ان يكون الله جاهلا بالشعر
او لا يكون الله علم القران محمدا والاول محال فتعين الثاني والجواب انا نقول

اللهم

اللهم من قبل ان ينظر فيما اوردوا هل حرفوا بزيادة او نقصان حركة او حرف ام لا ومن
قبل ان ننظر هل راعوا احكام علم العروض في الاعاريض والضروب ام لا ومن قبل ان
ننظر هل علموا ان المنصور من المذهبين في معني الشعر ام لا فان الحق ما ذهب اليه جماعة
من انه لا بد من ثلاثة ابيات يتعمد صاحبه اياه بان يقصد الوزن ثم يتكلم مراعيا
جانبه لا ان يقصد المتكلم المعني ويوديه بكلمات لايقة من حيث الفصاحة
ويركب تلك الكلمات علي وجه توجبه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام
موزونا او ان يقصد المعني ثم يتكلم بحكم العادة علي مجري كلام الاوساط فيتفق
ان ياتي موزونا ومن ذهب الي انه لا يلزم ذلك ان يعد كل لفظ في الدنيا شعرا
اذ ما من لفظ الا وجد في الفاظه ما يكون علي الوزن ليس بصحيح بحكم التغليب الا
يلتفت الي ما اورده لقلته ويجري كذلك القران مجري الخالي عن الشعر فيقال
بناءً علي مقتضي البلاغة وما علمناه الشعر فتبصر علم الخط وهو معرفة
كيفية تصوير اللفظ بحروف هجائه الا اسماء الحروف اذا قصد بها المسمي نحو قولك
اكتب جيم عين فاء انما يكتب هذه الصوره جعف لانه مسماها خطا ولفظا ولذلك
قال الخليل لما سالهم كيف تنطقون بالجيم من جعفر فقالوا جيم فقال انما نطقتم
بالاسم ولم تنطقوا بالمسيول عنه والجواب جه لانه المسمي فان يسمي بها مسمي
اخر كتبت كغيرها نحو ياسين وحاميم يس وحم مسئله والاصل في كل كلمة
ان تكتب بصورة لفظها بتقدير الابتدا بها والوقوف عليها نحو مه انت الا اذا اتصل
ما الاستفهامية بحرف الجر فانه لا يكتب بالها نحو حتام ولام وعلام وذلك لشدة
الاتصال المذكور ايضا كتبت مم وعم بغير النون فان قصدت الي الها كتبتها
ورجعت النون والياء فيها نحو علي مه ومن مه ومن ثمه وتكتب تا تزيد بالالف اذا
الوقف كذلك ومنه لكنا هو الله ربي اذ اصله لكن انا وكتبت تا التانيث في نحو رحمه

بالها اذا الوقف بها بخلاف نحو قايمات وعابدات للوقف بالتا وكتب المنون
المنصوب بالالف وغير المنصوب بالحذف اذا الوقف كذلك وكتب اذا بالالف علي
الاكثر كوقفه والبعض بالنون فيها وفي وقفه وفي بعض كتب الصرفيين
لا يبدل من نون اذن الف لانها من نفس الكلمة كنون من ويوقف بالالف تشبيها
بالخفيفة ونون التنوين فعلي هذا لا يبعد ان يكون تكتب بالالف لكن الاولي
النون فرقا بينه وبين اذا الذي ظرف وكتب اضربا بالالف للواحد المذكور موكدا بالنون
الخفيفة والبعض بالنون الحاقا باضربن للجمع المذكور وكان قياس اضربن ان يكتب بواو
والف لانك اذا وقفت عليها اسقطت نون التاكيد وقلت اضربوا وكذا قياس
اضربن للواحدة ان يكتب بيا كالوقف حيث يسقط النون ويرد اليا وقياس هل
يضربن ان يكتب بواو ونون اذ عند الوقف تسقط النون ويرجع الواو والنون
المحذوفان تقول هل يضربون لكنهم كتبوها علي لفظها لعسر تبيين هذا الاصل
وهو ان عند الوقف تحذف نون التاكيد ويرد ما حذف لاجل نون التاكيد فانه لا يعرفه
الا الحاذق في هذا الفن ولانه لو كتب علي هذا الاصل لم يعرف الحاذق ايضا القصد الي
نون التاكيد لانها كغيرها يكون ايضا كذلك وقد يجري اضربن مجريها اهالانها
نون خفيفة مثلها والاكثر علي ما تقدم كتابته بالالف لفوات الامرين الداعيين
الي الرجوع من الاصل المذكور وكذا يكتب باب قاض بغير يا وباب القاضي باليا كما
في الوقف وكتب حروف الجر في بزيد ولزيد متصلا لانه لا يوقف عليه مع كونه
علي حرف واحد وكتب نحو منك ومنكم وضربك متصلا لانه لا يبدا به ثم النظر بعد
ذلك في شيئين الاول فيما لا صورة له يخصه والثاني فيما خولف فيه الاصل
بوصل او بزيادة او بنقص او ببدل وقد علم ذلك في موضعه والمراد بما لا صورة
له تخصه هو الهمزة في المهموز واصله الكلي انها ان كانت في الاول كتبت الفا مطلقا

نحو احد

نحو احد وابل لمشاركته في المخرج وهو اخف حروف اللين وان توسط كتبت علي
نحو ما يخفف ساكنة كانت او متحركة فالساكنة بحرف حركة ما قبلها والمتحركة المسبوقة
بالساكن بحرف حركته والبعض بحذفها ان خففت كما في مسئلة او بالادغام والبعض
المفتوحه سايل والبعض في الجميع والمسبوقة بالمتحرك كتبت علي نحو ما يسهل نحو جل
بالواو وفيه بالتا وكتب سال ولوم وبيس حروف بحرف حركته لان تخفيفها ان
ان يجعل بين بين المشهور وقد جا في سبيل الكتابة بحركة ما قبلها بنا علي ان
تخفيفها ان يجعل بين بين المهود عند البعض واما الهمزة في الاخر ان سكن ما
قبلها حذفت وان يحرك كتب بحركة ما قبلها كيف كانت مثل قرا ولم يقرا والظرف
الذي لا يوقف عليه لانه اتصاله بغيره كالوسط نحو جزاك وجزوك وجزيك بخلاف
الاول المتصل به غيره وبخلاف ليلا حيث كان القياس الالف لكثرته ولكراهة صورته
وبخلاف لين لكثرته وكل همزة بعدها مد كصورتها تحذف خطا في الرفع والنصب
نحو مستهزون ومستهزين وقد يكتب بالياء في الاخير وبخلاف قراو يقران اذ لو
كتبتا بالف واحدة التبس بالمفرد وجمع المونث ويحذف مستهزيين في المثني لعدم
المد ولكن هذا اخر ما اوردناه في الميمنة فلنشرع في الميسرة رب يسر ولا تعسر
الميسرة في العلوم العقلية وتسمي بالعلوم الحكمية والفلسفيات لان الفلاسفة
وضعوا الموجودات اجناسا وانواعا وبحثوا عن احوالها حسبما وصل اليه عقولهم
فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبعضها فروع وبعضها اصول مبينة
في ضمن ابواب وفصول ونورد منها ان شاء الله ثمانية وعشرين علما بعدد منازل القمر
واعلم ان علم الحكمة مطلقا عبارة عن صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما
عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكتسبه بعلمه لتتشرف بذلك
نفسه ويستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس ويستعد لسعادة

القصوي الاخرويه فمن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا **علم المنطق** وهو الة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر ولولاه لما اتضح الخطا في الفكر عن الصواب ولم
ولم يتميز الشراب من لامع السراب ولهذا قيل انه معيار النظر والاعتبار وميزان
التامل والافتكار فكل نظر لا يتزن بهذا الوزن يبرز في معرض البطلان وكل فكر
لا يعير بهذا المعيار فهو فاسد العيار وكان الشيخ ابو علي ابن سينا يسميه
خادم العلوم لكونه وسيلة اليها فهو كخادم لها وكان المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها وكلا النظرين
صحيح كما تري ومن ثمه لم يرضي المتاخرون من علما الكلام ان يكون رئيس العلوم الشرعيه
اعني الكلام محتاجا الي ما هو خارج عنه نافذ حكمه فيه فاخذوا موضوع الكلام علي
الوجه الاعم حتي تندرج المباحث المنطقيه في علم الكلام ويكون من اعداد العلوم
الاسلاميه لا الفلسفيه **مسيله** مما يجب ان ينبه عليه ان العلوم النظريه
علي قسمين ما يتطرق فيها الغلط كالطبيعيات والالهيات وغيرهما من العلوم
المدونه وما ليس من شانها ذلك وهي العلوم المنسقه المنتظمة التي تنساق
الاذهان اليها من غير كلفة ومشقه لكون المبادي الاول لها بديهية ظاهرة المناسبه
لمطالبها القريبة وهكذا الي المطالب البعيدة وكون الترتيب الواقع في تلك المبادي
بديهي الانتاج كالهندسيات والحسابيات ولا احتياج لها الي المنطق وانما الاحتياج
للقسم الاول بالنظر الي الاوساط واما المويد من عند الله بالقوة القدسيه فهو لا يحصل
العلوم بالنظر بل بخاصية تكفيه مونة الكسب فنسبته الي اصحاب النظر بقوانين
المنطق نسبة البدوي الي المتعرب بالنحو ونسبة الشاعر بالطبع الي الشاعر بالعروض
مسيلة اتفق العلما علي ان معرفة المنطق واجبة وفرض ولكن اختلفوا في انها
فرض عين ام فرض كفايه فذهب جماعة الي الاول واحتجوا بان معرفة الله واجبة وفرض

عين

عين اتفاقا وانها لا تحصل الا بالنظر الصحيح والعلم بصحته انما يحصل بالمنطق فيكون
معرفته واجبة وفرض عين وذهب جماعة الي الثاني وقالوا معرفة الله قد تحصل بغير
النظر الصحيح ايضا كالالهام والتصفيه والتعليم لكن لابد في كل بلدة من هو عالم به
به لرفع الشكوك والشبهه الموردة لايقاع الوهن في عقايد المسلمين فاقامة شعاير
الدين بحفظ عقايدهم لا تحصل الا به **مسيلة** العلوم قسموا العلم الي التصور والتصديق
وقالوا انهما نوعان متمايزان بالحقيقه فانك اذا تصورت نسبة امر الي اخر وشككت فيها
فقد علمت تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا
زال الشك وحكمت باحد طرفي النسبة بينهما فقد علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم
ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وههنا سوال مشهور وهو انهم صرحوا بان العلم
والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وصرحوا ايضا بان التصور امر
لا حجر فيه يتعلق بكل شي حتي بالتصديق ففي صورة تصور التصديق يلزم اتحاد التصور
والتصديق بالذات وايضا يلزم ان يكون نسبة باعتبار تعلق العلم التصوري
عين العلم التصوري وباعتبار تعلق العلم التصديقي عين العلم التصديقي فيلزم ان
يكون شي واحد متحدا بالذات مع العلم التصوري المكتسب من قول الشارح ومع ايقاع
النسبة المكتسبة بالحجة فمن هذا يلزم ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات
ضروره واستحالة ان يكون الشي الواحد متحدا بالذات مع المتغايرين بالذات واجاب عنه
بعض الفضلا بما حاصله ان المراد باتحاد العلم مع المعلوم ان ما هو علم مع قطع النظر عما اعتبر
في كونه علما متحد مع المعلوم واما من حيث هو علم فمباين للمعلوم لان العوارض الذهنيه
والمشخصات العقليه معتبرة في العلم وجزء منه بخلاف المعلوم فانه اما الامر الخارجي
فيعتبر فيه العوارض الخارجيه او المهية من حيث هي هي واياما كان لا يتحدان ذاتا ضرورة
مغايرة المجموع المركب من موصوف وصفة للمجموع المركب من ذلك الموصوف وصفة

اخري وكذلك الموصوف فقط فان زيدا البنا مباين لزيد فقط ولزيد النجار اعني
المجموع الاول مباين للمجموع الثاني ولجزيه ففي صورة تصور التصديق يتحد ذات
التصور مع قطع النظر عما اعتبر في كونه تصورا مع ذات التصديق كذلك وهذا لاينافي
ان يكونا متباينين بالذات اذا اخذا مع ما اعتبر في حقيقة كل منهما فان زيد البنا اذا
قطع النظر عن وصف كونه بنا متحدا بالذات مع زيد النجار مع قطع النظر عن كونه نجارا واما
المجموع المركب من زيد ووصف البنا فمباين للمجموع المركب منه ومن وصف النجار ولا يخفي
ما في هذا الجواب من التعسف واقول في الجواب قد تقرر فيما بينهم ان التقابل والتباين
بين الاعراض المتعاقبة علي محل واحد انما هو باعتبار الوجود الاصيل الذي هو منشا
اتصاف المحل بها لا الوجود الظلي ضرورة انا نتصور السواد والبياض فيجتمعان في الذهن
واما في الاعيان فيستحيل اجتماعهما في محل واحد فالتصور وان كان من الموجودات
الذهنية الا انهما قد يحصلان في الذهن بذاتهما فيصير الذهن متصورا ومتصدقا وبهذا
الاعتبار يتباينان تباينا ذاتيا يحصلان فيه بصورتهما بان يتعلق التصور بهما
فيكون الذهن في صورة تصور التصديق متصورا للتصديق لا مصدقا لان المصدق
من حصل فيه التصديق واتصف به لا من تصور التصديق كما ان الكريم من حصل فيه الكرم لا
من تصوره مسيلة قد اشتهر بين المنطقيين ان اكتساب كل من التصور والتصديق
من الاخر ممتنع ولم يقيموا علي ذلك برهانا والشيخ في الشفا حاول ان يستدل علي ان
التصديق لا يكتسب من التصور فقال اذا كان هذا المفرد المتصور سوا كان موجودا
ولا مفيدا للتصديق فهو ليس موجبا له لان ما لا يتخلف حال الشيء بوجوده وعدمه
فهو ليس علة له وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا يكون مفردا بل قضية ويرد
عليه اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا
فلانا نختار ان هذا المفرد بوجوده الذهني ربما يفيد التصديق من غير ان يصدقه

بوجوده

بوجوده فيه كما في افادة التصور بعينه مسيلة لا خلاف في ان معني تصور الشيء
بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن فالمراة والمري فيهما متحدان بالذات وانما
الخلاف في تصور الشيء بالوجه فذهب قدما المحققين الي ان معناه ان لا يكون هو
متمثلا فيه بل يكون المتمثل فيه هو الوجه الصادق عليه لكنه يتوجه النفس به الي ذلك
الشيء ذي الوجه فالمراة والمري فيه مختلفان بالذات متحدان بالعرض فعلي هذا يكون
الفرق بين تصور الوجه وبين تصور الشيء بالوجه بالاعتبار لان المتصور ليس الا الوجه الا
ان الصورة في الثاني علي نحو يتحد بالعرض مع ذي الوجه بخلاف الاول وذهب المتاخرون الي
ان المتمثلة في الذهن هو ذات الوجه والوجه اله المتمثلة وعلي هذا الفرق بينهما بالذات
ثم انه يتفرع علي الخلاف في ان الفرق بين المتصور بالوجه وبين تصور الوجه بالذات كما
هو راي المتاخرين او بالاعتبار كما هو راي المتقدمين امور منها ان الحكم في القضايا
المحصورة علي هذا الراي علي المفهوم لكن علي الوجه يسري الحكم عليه علي الافراد بان يكون
وجود الوجه في الذهن علي وجه يتحد مع تلك الافراد بالعرض وتوضيحه انه كما ان ما صدق
عليه الوجه يوجد في الخارج علي وجهين احدهما ان يوجد فيه علي نحو يتحد مع ذلك الوجه
بالعرض ويصح انتزاعه عنه كما اذا كان زيد ضاحكا وثانيهما ان يوجد فيه علي نحو لا يتحد
معه ولا يصح انتزاعه عنه كما اذا لم يكن زيد ضاحكا كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن
علي وجه يتحد مع ما صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية المحصورة
والمهملة وقد يوجد فيه علي نحو لا يتحد معه اصلا وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية
الطبيعية هذا واما علي الراي الاول فالحكم في المحصورات علي الافراد لانها المقصودة
والمتصورة علي هذا الراي ومنها ان التعريفات الرسمية علي الراي الثاني ليست معرفات
حقيقية للشيء المعرف بخلاف الراي الاول ومنها ان في صورة التحديد لا يكفي معرفة المعرف
بالوجه العرضي قبل التحديد ولا بالجنس وحده ولا بالفصل وحده لانه يلزم طلب المجهول

المطلق حقيقة بل لابد من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالحد تفصيله لان يصير
التصور التفصيلي وسيلة الي حصول التصور الاجمالي كما هو المشهور وايضا علي الراي
الثاني يتحد نفي العلم مع المعلوم بالذات لا محالة وانما الخلاف علي الراي الاول مسئلة
اختلفوا في تفسير الحمل فقيل هو اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الهوية ونقض بالامور
العدمية المحمولة علي الموجودات الخارجية كما في زيد اعمي اذ لا هوية للعدميات وقيل هو
اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الذات اعني ما صدق عليه ويجوز صدق المفهومات
العدمية علي الموجودات ثم اختلفوا في ان الاتحاد في الصدق بالذات في الكل اولا
فذهب المحققون الي ان الحمل هو الاتحاد بالذات في الذاتيات وبالعرض في العرضيات
والاخرون الي انه الاتحاد بالذات مطلق سواء كان المحمول ذاتيا او عرضيا وقد
اورد علي ما ذهب اليه المحققون انه يلزم علي هذا ان يكون اتحاد الحيوان مع الانسان
وحمله عليه بالذات واتحاد الانسان مع الحيوان بالعرض لا بالذات لان النوع عرض
بالنسبة الي الجنس والفصل وايضا يلزم ان يكون اتحاد الحيوان مع الناطق بالعرض
وهو ظاهر وبالذات ايضا ضرورة اتحاد كل منهما مع الانسان بالذات والجواب ان الحيوان
الذي يتحد مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط
انما يحمل عليه في ضمنه وباعتبار نوع اتحاده معه وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق
بشرط الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان انما هو مع الحيوان بشرط الناطق وهو
ومع الناطق بشرط الحيوان ايضا وبما قررنا يظهر اندفاع الايراد مسئلة اعلم ان
صاحب المحاكمات ذهب الي ان التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا
لم يكن هناك تركيب خارجي وتبعه المحقق الشريف قدس سره وحاصل ما استدل
به عليه انه لو تحقق التركيب في الانسان المركب في الخارج من البدن والنفس الناطقه
او من البدن والصورة النوعية الانسانية بناء علي انه لا يتحقق التركيب الحقيقي من

المادي

58

المادي والمجرد فيلزم ان يكون له حدان تامان اذ لا شك في حده بالجنس والفصل اعني
الحيوان الناطق وكذا يصح تحديده بالمادة والصورة اذ قد صرح الشيخ في الحكمة
المشرقية ان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام اذ لم يبق له جزء اخر ثم من المعلوم
ان المادة والصورة ليستا نفس الجنس والفصل كيف وهما غير محمولين والجنس والفصل
من الاجزاء المحمولة وايضا المادة والصورة ماخوذة بشرط لا شيء والجنس والفصل
ماخوذان لا بشرط شيء وزاد عليه المحقق الشريف وقال من المعلوم ضرورة ان المادة
كالبدن مثلا المباين لزيد لا يمكن حمله علي زيد باي اعتبار اخذ والجواب ان الحيوان
من حيث انه جنس ليس جزءا للانسان وكذا الناطق من حيث انه فصل ليس جزء له
فالانسان ليس مركبا منهما لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن ايضا لان الانسان
مركب في الذهن من المادة والصورة العقليتين فالتحديد حقيقة ليس الا من المادة
والصورة العقليتين سواء كانت موجودة في الخارج ام لا لان التحديد انما هو بالاجزاء
من حيث هي اجزاء داخلة في حقيقة الشيء المحدود والجنس والفصل من حيث هي جنس
وفصل ليسا من الاجزاء بل ان اعتبرا بشرط لا شيء فكل منهما جزء وان اعتبرا بشرط
شيء فكل منهما عين فالانسان انما يحلله العقل الي الحيوان بشرط لا شيء والي الناطق
بشرط لا شيء لا الي الحيوان الجنس والناطق الفصل واما ان القوم جوزوا التعريف
الحدي بهما فباعتبار اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة من حيث الذات ان
حيثية الاطلاق والتجرد ليسا معتبرين في الجنس والمادة بل ليس الا الحيوان بلا قيد
داخل في ذاته وكذا المادة حقيقة ليست الا الحيوان بلا اعتبار دخول قيد التجرد فيه
فهما متحدان بحسب المهية وان تغايرا بحسب الاعتبار فاعتبار احدهما في الحد في
قوة اعتبار الاخر فالمادة العقلية في المركبات الخارجية عين المادة الخارجية وكذا
الصورة فلا يلزم ان يكون لشيء واحد حدان تامان هذا علي مذهب المحققين القائلين

بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقة يعني وجود اشخاصه واما من نفيه حقيقة فعنده زيد مثلا
في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان الناطق فمسلوب عنه في حد ذاته بل هما من اللواحق
وتسميتهما بالذاتي بمجرد اصطلاح من حيث انهما منتزعان من نفس الذاتي وهذا المذهب ما اختاره
صاحب المحاكمات فعلي مذهبه لا يلزم تحقق حدين لشيء واحد بل لا يصلح تحديد الموجود
الخارجي علي هذا المذهب الا بالاجزاء الخارجية واما الاجزاء العقلية فانما يصح تحديد المفهوم المركب
منها الملحوظ علي وجه الاجمال بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة وذاتا واما
ما ذكره قدس سره من ان يمتنع القول باعتبار بان البدن المباين لزيد يصح عليه باعتبار
اخر ففيه انه لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار محمولا باعتبار اخر امتنع تحقق مفهوم
كلي في هذين عنه فان الانسان من حيث انه يتحقق في ضمن زيد ومتحد معه اتحادا اما علي ما
هو شان الكلي مع ما هو جزئي مباين لعمرو مع انه محمول علي عمرو باعتباره من حيث هو
جزئي بلا اعتباره كليا بجز المشخصات لا يمكن فيه تحقق الاعتبارين واما الكلي فمن شانه
الاتصاف بصفات متقابلة في جزئيات المتباينة فيتصف بالتباين والتصادق
اذ كل ما يتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد بناء علي اتحادهما وقد
صرح به قدس سره في حاشية المطالع في بحث العلم والتحقيق ان التركيب العقلي
انما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي فاحفظه فانه دقيق وبالقبول حقيق

علم اداب البحث والمناظرة وهذا العلم كالمنطق يخدم العلوم كلها لان البحث
والمناظرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب والزاما للخصم
والمسايل العلمية تتزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار والانظار فلتفاوت مراتب الطبايع
والاذهان لا يخلو علم من العلوم عن تصادم الاراء وتباين الافكار وارادة الكلام
من الجانبين للجرح والتعديل والرد والقبول الا انه بشرايط معتبرة مشروطة وبرعاية
الاصول منوطة والا لكان مكابرة غير مسموعة فلا بد من قانون يعرف به مراتب البحث

علي وجه

وجه يتميز به المقبول عما هو المردود وتلك القوانين هي علم ادب البحث فنقول ان
استدل في علم مطلوب فالخصم اما ان يرد مقدمة معينة من مقدمات دليل المستدل او كلها
علي التفصيل بان يقول لا اسلم الصغري او الكبري او كليهما او يدعي فساد الدليل بجميع
المقدمات بان يقول هذا الدليل بجميع المقدمات غير صحيح او يقيم دليلا علي نقيض ما ادعاه
المستدل والاول يقال له في عرف هذا الفن المنع والمناقضة والنقض التفصيلي فان اكتفي
الخصم فيه علي مجرد عدم التسليم يسمي منعا مجردا ويقبل لان ماله دعوي خفاء المقدمة الممنوعة
وهذا لا يحتاج الي شاهد دليل فان اورد ما يتقوي به المنع علي سبيل التبرع يسمي سندا للمنع
وذلك اما ان يكون مساويا للمنع بان يكون مساويا لنقيض المقدمة الممنوعة
او يكون اعم او اخص فالكلام عليه بطريق المنع غير مفيد اصلا لان وظيفة المستدل
اثبات المقدمة الممنوعة ومنع السند ولو مساويا لا يلزم ذلك الاثبات واما الكلام
عليه بطريق الابطال فيفيد اذا كان مساويا لان بطلان احد المتساويين يستلزم
بطلان الاخر فيثبت المقدمة الممنوعة لاستحالة ارتفاع النقيضين والثاني
يسمي في عرف هذا الفن نقضا اجماليا فهو لكونه عبارة عن دعوي فساد الدليل
لا يسمع بلا شاهد والشاهد اما تخلف الحكم عن الدليل او استلزامه بمحال والثالث
يسمي معارضة فان اجتمعت الثلاثة فالترتيب الطبيعي ان يتقدم المنع ثم النقض
ثم المعارضة واعلم ان رفع المنع لاثبات المقدمة الممنوعة اما بالدليل عليها او بدعوي
بداهتها وعدم قبولها المنع ان كان بديهيا او ابطال سنده المساوي كما عرفت واما
رفع النقض الاجمالي فقد يكون بالمنع وقد يكون بتغيير الدليل واما المعارضة فدفعها
اما بالمنع او النقض الاجمالي لا بالمعارضة لان الملايم منها ان يكون للمستدل دليل
اخر علي دعواه والمعارضة ان يورد دليلا واحدا علي نقيض ما ادعاه فلا يندفع معارضة
بان يقول لي دلايل كثيرة علي الدعوي وذلك دليل واحد علي نقيضها مسيئلة

لايمنع النقل ولا المدعي فليطلب تصحيح الاول والدليل على الثاني ان كان نظريا واما التعريف
الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات سواء كان بحسب الاسم حدا كان او
رسما او كان بحسب الحقيقة كذلك فلا يتجه عليه المنع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش
ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فاذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به
ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا معرفا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه
ذهنك الى ما عرفه بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى
يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للنقاش
لا نسلم نقشك فانه كما ترى لان كل نقش فهو في ذاته نقش لا يجري عليه التخطية ما لم يقصد
به انه حكاية عن امر نعم يتجه على الحدود والرسوم الحقيقية باعتبار الدعاوي الضمنية بان
يقال لا نسلم ان هذا حد الانسان وان الحيوان جنس له والناطق فصل له الى غير ذلك فان
هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع بمعنى طلب الدليل عليها فاذا اريد رفعه
صعب ذلك جدا في الحقائق الموجودة لان تميز الذاتيات عن العرضيات متعسر بل متعذر
لكون الجنس شبيها بالعرض العام والفصل بالخاصة واما في المفهومات الاعتبارية فسهل جدا
واما النقض والمعارضة فيتجهان على الحد مطلقا فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف
به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحادة وجود
العلم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساده ونقضه والا فلا ويقال ايضا
هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا
اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حده واما التعريف
اللفظي يقصد به تفسير ما وضع له اللفظ كان يقال الغضنفر الاسد واريد بهذا
مدلوله لغة او اصطلاحا فقابل للمنع بدفعه بمجرد نقل من اصحابه **علم حكمة الاشراق**
وهو من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الاسلامية كما ان الحكمة الطبيعية
والالهية

60

والالهية منها بمنزلة الكلام منها وبيان ذلك ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس
الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه
من الاثار والافعال في النشأة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد والطريق
الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل
الرياضات والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم
المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم
احكام الشرع فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون فلكل طريقة طائفتان وحاصل
الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها الاربعة اعني مرتبة العقل
المستفاد التي هي الغاية القصوى من تلك المراتب لكونها عبارة عن مشاهدة النظريات التي
ادركها النفس بحيث لا يغيب عنها شيء ولهذا قيل لا يوجد المستفاد لاحد في هذه
الدار بل في دار القرار اللهم الا لبعض المتجردين عن جلابيب ابدانهم وعلائقها المنخرطين
في سلك المجردات اذ قد يوجد لهم لمعات من ذلك كبروق خاطفة وحاصل الطريقة الثانية
الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها التي اولها تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الاخلاق الذميمة
والملكات الرديئة وثالثها تحلي النفس بالصورة القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك
والاوهام ورابعها ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله والدرجة
الثالثة من هذه القوة وان لا يشارك في المرتبة الرابعة من القوة النظرية في انها تفيض
على النفس فيها صورة المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد الا انها
تفارقها من وجهين احدهما ان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن شبهات الوهمية
لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف الصورة القدسية فان القوى الحسية قد
تسخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به وثانيهما ان القابض على النفس

في الدرجة الثالثة قد يكون اضوا كثيرة استعدت النفس بصفايها عن الكدورات وصقالتها
عن اوساخ التعلقات لان تفيض تلك الصور عليها كمراة صقلت وحوذي بها ما فيه صور
كثيرة فانه يترائي فيها ما تسع هي من الصورة والفايض عليها في العقل المستفاد هو العلوم
التي تناسب تلك المبادي التي رتبت معا للتادي الي مجهول كمراة صقلت شيئ يسير
منها فلا يرتسم فيها الا شيئ قليل من الاشيا المحاذية لها **مسئلة** قال الاشراقيون لكل فلك
من الافلاك معشوق من العالم الاعلي يغاير معشوق الاخر لاختلاف حركاتها قدرا وجهة
وهو نور قاهر واسطة بينه وبين الاول تعالي شاهد جلاله وينال بركاته وانواره
فينبعث من كل اشراق حركة تناسب ذلك الاشراق وان كانت حقيقة تلك المناسبه
مجهولة لنا ونحن في عالم الغربة كما يودي طرب النفس فينا الي الرقص والتصفيق ثم انه
يستعد الفلك كل حركة لاشراق اخر كما ان الانسان يستعد بالحركات العبارتية الوصفيه
الشرعيه للاشواق القدسية بل المحققون من اهل التجريد قد يشاهدون في انفسهم طربا
قدسيا مزعجا فيتحركون بالرقص والصفق والدوران ويستعدون لتلك الحركة لشروق
انوار اخر الي ان ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الاسباب كما يدل عليه تجارب السالكين
وذلك سر السماع واصله الباعث للمتالهين علي وضعه حتي قال بعض اعيان هذه الطايفة
انه قد ينفتح للسالك في مجلس السماع ما لا ينفتح له في الاربعينيات وقد نقل عن افلاطون
الالهي انه كان اذا اراد ان يدعوا حركة قوة نفسه بسماع بعض الالحان المناسبة لما يريد
تحريكه من قوة القهر او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفيه ان نسبة السماع الي قوة النفس
نسبة الزند المقدم الي النار ولذلك حرموه علي المبتدين والمنهمكين في اللذات الجسمانيه
فانه يهيج فيهم الشهوات الكائنة فيهم لا يقال اذا كان دوام تجدد الاشراقات بتجدد
الحركات ودوام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات يلزم الدور لانا نقول الحركة المنبعثة
عن الاشراق غير الحركة المعدة للاشراق والتحقيق ان لها اشراقا متجددا مستمرا وجدانيا

تنبعث عنها حركة مستمرة وجدانية بل ههنا حركتان احديهما نفس الافلاك في الكيفيات
الاشراقية والاخري لجرمها في الوضع وينفرض في كل من الحركتين اجزا فان قيس الاجزا الي
الاجزا كان الحال كما ذكر وان لوحظ الحركات بوجدانيتها فالاولي سبب لوجود الثانيه
والثانيه سبب لبقا الاولي ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحصول العقل
بالفعل وهو شرط لبقا العقل المستفاد **مسئله** قالوا يدوم بتسلسل الاشراقات
والحركات حدوث الحادثات في العالم السفلي فان حركاتها تعد المادة لقبول الحوادث ولولا
اشراقاتها وحركاتها لم يحصل من الواجب تعالي الا قدر متناه هو الامور الثابتة من الانوار
والاجسام اذ لم يحصل حتي الحوادث الغير المتناهية من طرف المبدا الغير الواقعة عند حد من
من حيث المنتهي والانوار القاهره وان لم يدل براهين ابطال علي امتناعها لا تناهيها لجواز
ان يكون صادرة بالاعتبارات غير مرتبة لكن حدوث الاشراقات يعطي ان لا يصدر
عن كل نور نور لان التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصا الي ان ينتهي الي قاصر
ضعيف القهر قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوة علي ايجاد نور اخر **مسئلة**
قالوا ليست حركات الافلاك توجد الاشيا لانها تنعدم مع بقاء المعلول ثم كيف
يوجد الامر الغير القار امرا قادرا كالنفوس البشريه والصور العنصريه ولكنها تحصل
الاستعدادات لا بمعني انها الموجدة لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشيا
بل بمعني انها شرط لحصولها وبعد حصول الاستعداد يعطي الحق الاول بكل شيئ ما
يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالي عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقف فيضه
علي استعداد القابل لان يقال الاستعدادات ايضا من جوده وفيضه ولا بخل فيه
فما السبب في اختلافها لانا نقول اختلاف الاستعدادات عندهم لاختلاف الاستعدادات
السابقة عليها وهكذا الي غير النهاية والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث المتعاقبة ولا محذور
فيه لعدم اجتماع احادها ولكن التحقيق ان المادة العنصريه حركة في الكيفية الاستعدادية

زيادة بيان المعلول

كما للافلاك حركة وضعية في اجرامها وحركة كيفية اشراقية في نفوسها والحركة الاستعدادية
العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي مستنده الى الحركة النفسانية على ما مر
تقرره وكل من تلك الحركات الثلث حركة وحدانية كما اشير اليه من قبل فاذا اعتبر واحد
وحدانيتها كان ترتبها على ما ذكر ثم اذ فرض فيها الاجزا كل جز لاحق مستند الى سابقه اذا
تمهد هذا فنقول اذا كان السوال عن سبب الاستعدادات الجزئية والجواب ما ذكر
اولا وان كان عن سبب الحركات الوحدانية الاستعدادية بالنسبة الى المادة فالجواب
ان مهية تلك المادة مخصصة لتلك الحركة ولذا قال بعض المحققين من ايمة الكشف والعيان
الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة مستندة الى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة

مسئله قالوا الشيء الواحد يجوز ان يتعدد اثره ويختلف لتجدد احوال القابل واختلا فها
لا لاختلاف حاله فالواجب الاول وان لم يكن تغيره في ذاته الا انه يجوز تجدد معلوله
بتجدد استعداد قابله فانه يحصل بانضمام احوال المقابل الى الفاعل علل مختلفة تقتضي
معلولات مختلفة والتقريب هذا المطلب الى الافهام وازاحة ما عسى يعتري الطالبين
فيه من الاوهام ضربوا له مثالا يطابق فيه الوهم العقلي وقالوا ليعتبر الانسان بعرض شخص
لا يتحرك ولا يتغير ويحرك الى مقابلة مرايا مختلفة بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون
ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة واختلافه بل القوابل المختلفة فالشخص بمنزلة العلة
والمرايا بمنزلة المواد واختلافها في الاوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف
الصور والاعراض **مسئله** قالوا ربط الحق جل كبرياؤه الامور الثابتة بالامور الثابتة
والحوادث بالحوادث لان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة
الاتحاد الى امر ثابت بالذات مستلزم لاختلاف نسب واضافات متعاقبة وذلك
هو الحركة الدورية الدايمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث
حدوثها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات

وتفصيله

وتفصيله ان الموجود في الحركة امر وجداني مستمر هو التوسط بين المبتدي المحقق او المفروض
وبين المنتهي بالحد وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة
حتى اذا اعتبر بالقياس الى حد ما من تلك الحدود وصار التوسط المذكور الذي هو
الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط فهي امر دايم باعتبار
ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة
استندت الى العقل الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استندت اليها الحوادث
فهذا محصول كلامهم في ربط الحادث بالقديم لكن تبقى الكلام في استنادات تلك النسب
المتعاقبة الى الذات القديمة لانها ليست امورا فرضية محضة كزوجية الثلثية حتى
لا تستدعي عللا خارجة بل لها نحو من الوجود لكونها مرجحة للموجود الخارج كيف
ومعلوم بالضرورة ان للمتحرك في ان الوصول الى حد مفروض من المسافة حالة ما لم تكن
له قبل هذا الان ولا يكون له بعده ومثل هذا لا بد له من مرجح موجود بالفعل او في
مرتبة من مراتب القوة وتحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هي
النسبة السابقة عليه وهكذا فان اعتبرت الحركة الوجدانية المستمرة بوحدتها فهي
ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبر النسب المتعاقبة وفرض لها جزء
بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا ايضا الى السابق عليه كما ان هذه
الحركة متصلة مستمرة لا اجزاء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض كذلك سلسلة الحوادث
متصل وجدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار
العلة واتصاله فان قلت الحوادث المتعاقبة كل منها محفوف بعدمين فكيف تصير
سلسلة الحوادث متصلة وجدانية قلت معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقي
بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج بل الاضافي وهو عدم الشيء عن شيء اخر كما يتعدي
الشيء المبصر عن المبصر يقال انه عدم عن الحس وهذه على الحقيقة تغير وانتقال

وانما يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه المعاني دقيقة تحتاج الى تامل
صادق **مسئله** قالوا الواجب تعالى هو المبدا والغاية في ذلك الربط بمعنى انه تعالى
كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيب الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية ما
يترتب على الفعل ترتيبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل على الاقدام بالفعل يسمى غرضا
بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية اعم عم وقد تخص الغاية
بما لا يكون حاملا فيباين هذا المعنى للغرض وافعال الله تعالى غير معللة بالغرض لما
تقرر ان العلة الغائية هي لعلة الفاعلية لفاعلية الفاعل فهو الذي يجعل الفاعل
فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة الغائية
نعم لها غايات هي حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها ليست موثرة في
ذاته بجعله فاعلا وتلك الغايات يرجع الى استبقا الموجودات كمالاتها الاولية
واستكمالها بعد بالكمالات الثانية ليتشبه عبيدها بحسب ما يتصور في حقها
ويليق بها وانما ينتظم ذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق الى الكمال
المفقود وهو اما ارادي او طبيعي كما قال الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
فالعشق حاصل الى كل موجود حال وجود كماله وحال عدمه معا ولذلك اثبت الحكما
سريان العشق في جميع الموجودات فالاشيا باسرها طالبة للتشبه بالمبتدا بقدر
الامكان فهي عاشقة له فان العشق هو الميل الى الاتحاد مع شيء ما بوجه من الوجوه فهو
فهو تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات فانه الذي يتوخاه الكل ويطلب التشبه به
والتقرب اليه **مسئله** اثم من قال ما عليه الوجود محالات يفضي الى الجهل والعجز
والبخل تعالى الله عما يقول الظالمون بل يلزمه الاشرف فالاشرف اورد عليه انه لو كان
كذلك لما كان كذلك الحكماء بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف ونحن نرى زي
اكثر الخلق ممنوعين كمالاتهم التي حصولها لهم اولى واجاب عنه صاحب المطارحات
بان هذه

بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة
الغير المباشرة بالحركة الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلثة وغيرها اذ قد
يمتنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف ولهذا جاز ان
يعطى الشيء الواحد مرة شريفا ومرة خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسباب حج
من الحوادث لا يتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عن الاشراق والاكمل امر من الامور الخارجية
بخلاف الامور الواقعة تحتها فان علل تلك الكمالات في الثوابت ليست غريبة
عن ذاتها الموجودة بان يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات
لتقدمها عليها فيكون تعليلها بعلل ثابتة هي اختلاف الفواعل واختلاف
جهاتها فعلة كمالاتها هي بعينها علة الذات او ما يلزمها واما الحوادث فان علل
وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير وجودها وغير ما يلزمها فاذا
قيس ما هو اشرف من احوالها اليها لم يوجد في ذواتها ولا في علل وجودها ولا في لوازمها
ما يقتضي امتناعه وههنا جواب اخر حقيق بالقبول وهو ان العناية الالهية متعلقة
بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير الجزا ثانيا وبالعرض ولا يمكن
ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع وان امكن لكل فرد ما هو اكمل له بالنظر
الى خصوصية لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه ومثل ذلك
المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون بعض
اطرافه بعينه مبرزا والبعض الاخر مجلسا والبعض الاخر دهليزا بحيث لو غير
هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من
الاجزا ان يكون مجلسا مثلا ونبهوا على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف
بالنظام الاحسن انسب بالمبتدا التام من جميع الوجوه فيستحق تلك المناسبه

فيفيض الجود منه فلا بد ان يوجد علي هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث
تلك الوجود ابعد من المناسبة مع المبدا ولعل تفاصيل كيفية ذلك الحسن واختلاله
بتغيير حال فرد فرد عما هو عليه من سر القدر الذي استاثره الله تعالي بعلمه ولم
يطلع عليه احد سواه لانه لا يظهر علي غيبه احدا الا من ارتضي من رسول فعلم الاتم
من النظام الواقع مستحيل لا يصلح لتعلق القدرة فلا يلزم منه النقص فهذا النظام
خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه شرا فالصادر عنه تعالي لا يكون الا خيرا
ولنختم حكمة الاشراق باثبات الواجب وتوحيده وما يتعلق به واثبات النبوة
كل ذلك علي مذاق اهل الاشراق **مسيلة** في اثبات الواجب علي مذاقهم ولهم
علي ذلك براهين عديدة كثيرة اوجزها هو ان اختلاف الاجسام في الاشكال
والمقادير وغيرها ليس بواجب وهو ظاهر فلا بد لها من علة وليست الجسمية
المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصصها
بها ولا الجسم الاخر لان الحدس الصايب يحكم بان الاجسام ليس وجود بعضها عن
الاخر اولي من عكسه وايضا قد برهن في محله علي ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم
اخر ولا العرض القايم بذلك لان عروضه له فرع تخصصه ولا العرض القايم بغير ذلك
الجسم لمثل ما مر في الجسم الاخر فهو اذن امر اخر ليس بجسم ولا جسماني وما
شانه هذا يكون نورا مجردا فاما ان لا يحتاج الي غيره فهو الواجب او يحتاج فلا يجوز
احتياجه الي الاجسام وهيئاتها لان الشيء لا يمكن ان يوجد ما هو اشرف منه لما تقرر
في محله ولان تاثير الجسم انما يكون بمداخلة الوضع فلا يمكن ان يوثر فيما لا وضع
له كما بين في محله فتعين ان يكون احتياجه الي نور اخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل
بل ينتهي الي ما لا يفتقر الي غيره وهو الواجب واما العقول والنفوس السماويه
والناطقة الانسانيه فهي وان كانت انوار مجردة لقيامها بنفسها علي ما برهن

في موضع

في موضعه الا ان النور القايم بذاته والمقيم لغيره اعني القيوم في السموات والارض والنور
الاعظم والنور المحيط والنور العلي والنور الظاهر والغني المطلق هو الواجب تعالي لانه
اليه ينتهي الانوار في سلسلة الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره فالله نور السموات
والارض هو نور الانوار المجردة عن الاجسام وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة بخلاف
غيره من الانوار فانها متعلق بها اما بالتدبير او بالعقلية القريبة المستلزم لنوع مناسبة
فهو تعالي وان كان نور الانوار الا انه محجوب عن فرط ظهوره لان الشيء اذا جاوز حده
انقلب ضده ويفيض منه الي فضا العدم الصرف ضوء بالتمثل انوار متفاوتة في الشدة
والضعف بحسب القرب منه والبعد وتلك الانوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية
وانما التماين بينهما باختلافها في الشدة والضعف ونهاية الضعف ان يكون نورا
قايما بغيره كالانوار المحسوسة كما ان النور المحسوس يفيض منه الي الهوا المقابل
له انوار متفاوتة في الكمال والنقصان الي ان ينتهي الي ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص
والاجسام ايضا صادرة عن الانوار بمنزلة الاظلال لها بل هي في انفسها من مراتب
نقصان النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس اذ لا يعني
بالنور الا الوجود فالوجود كله نور والانوار العارضة له نور علي نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم **مسيلة** في توحيده علي
مذاقهم وهو ان حقيقة النور امر وجداني لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف
والكمال والنقص وغاية كماله هو المرتبة الواجبة وغاية نقصه ان يكون عرضا مفتقرا
الي غيره كالانوار المحسوسة اوجه حقيقة النور فلان المراد بالنور هو ما يكون
ظاهرا بذاته بمعني ان يكون حقيقة غير الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في
هذا المفهوم من حيث هو هو وليس كذلك للمفهوم وجها لامر غير معلوم حتي يقال ان
حقيقة ما يدرك باول الملاحظة والا لم يكن نورا الا لاحتياجه في الظهور الي غيره ولا

شك ان المفهوم المدرك منه في مبادي الراي امر مشترك واما اختلاف المراتب فلان
النور الزايد لا يزيد على النور الناقص الا بالحقيقة النوريه بمعنى ان الحقيقة النوريه
فيه اشد واقوى لا بامر مغاير له والا لم يكن نورا صرفا كما ان الخط الزايد على خط
اخر لا يزيد الا بنفس الخط لا بامر اخر عليه وقول المشائيين من ان الماهيه واجزايها
لا تتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص ودليلهم المشهور عليه منقوض بزيادة
المقدار على المقدار كالمثال المذكور بل بالعارض واما ان غاية كماله هو المرتبة الواجبية
فلان النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهاء غيره اليه بحسب العقليه وعدم افتقاره
الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار بحسب ان يكون اشرفها لكونه علة لها اذا تمهد
ذلك فلو تعدد الواجب لكان كل منهما اما في الغاية الكمال فلا يكون كل هناك تعدد لا
لا بالحقيقة لاتحاد الحقيقة النوريه على ما مر ولا بالمرتبة لكونهما في غاية الكمال ولا
اختلاف في الغاية ولا بغيرها لما مر من انه لا يمكن اختلاف الانوار بغير الشده
والضعف والكمال والاخذ دونه فلا يكون الناقص واجبا لان اللازم من الماهيه
لما كان كاملا لا يكون انتقاص مقتضى الماهيه مسئلة قالوا من حيثية جملة
الانوار المجرده رب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا على ابداننا ومكملها بالكمالات
العلميه والعمليه ومكمل اجسادنا بالتغديه والتنميه وما يتبعها ويسمى بلسان
الشرع بروح القدس وعندهم بالعقل الفعال وبيانه ان حكماء الفرس وغيرهم
من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكما وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى
ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها اربابا في عالم النور هو
عقل مدبر لذلك النوع ذو عنايه به وهو الغادي والمنمي والمولد في الاجسام الناميه
لامتناع صدور هذه الافاعيل المختلفه في النباتات عن قوة بسيطه عديمة الشعور
ويقينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها لجميع هذه الافعال من تلك الارباب

حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس علتها رب نوعها وكذا جميع
الهيات فان تلك الهيات اظلال اشراقات نورانيه ونسب معنويه في تلك الارباب
النورانيه وكذا ريحة المسك ظل الهيئة في رب نوعه فان الارباب يفيض عليها من
مباديها انوار اخر عارضة لها ويلزمها ان تكون مختلفه فيظهر صورها في اصنامها
الجسمانيه ودليلهم على ذلك وان كان اقناعيا لكن يدل على وهن المدعي فان اطلاعهم
على ذلك بالمشاهدة الحقيقيه المتكررة المترتبة على اسلافهم على الهياكل الظلمانيه
وانما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد والمشاهدة وجميع المتالهين
متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات
اي التعلقات البدنيه وشاهدها حتى ان حكما الفرس سموا كثيرا منها فسموا رب صنم
الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب النار ارديبهشت والى تلك الارباب اشار
سيدنا الكاشف عن حقايق الاشيا صلى الله عليه وسلم اتاني ملك الجبال وملك البحار
واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص متعدده كبطلميوس وابرخوس ومن ضاهاها
من ارباب الارصاد الجسمانيه في الامور الفلكيه من الحركات وغيرها حتى تبعهم من
تلاهم في ذلك وبنوا عليها علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم
كذا ذكره صاحب الاشراق في كتبه وليس غرضه من ذلك ان يقنع بمجرد تقليد هولاء
هولاء الاساطين في مثل هذا المطلب العالي بل الغرض من ذلك المبالغه
وتشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر
وخدمة اصحاب المشاهده والله اعلم مسئله في اثبات النبوة وبيان الحاجة
الى النبي صلى الله عليه وسلم على مذاقهم والنبي عند المسلمين من اصطفاه الله من عباده
وارسله الى قوم او الى الناس جميعا ولا يشترط فيه شيء من الاغراض واحوال المكتسبه

بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفا
الجوهر وذكا الفطرة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل
رسالاته واما الحكما فقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره
احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات وثانيها ان يظهر من الافعال الخارقة للعادة
لكون هيولي العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته
وسكناته وثالثها ان يرى الملائكة مصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من
الله تعالى ماموراً منه بتكميل النوع والكل امور ممكنة اما الاول فلان النفوس
الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي الامكانية لها وحيا ولها
نسبة في التجريد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بالصور ما يحدث
في هذا العالم لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بتلك المجردات اتصالا
معنويا وينجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث
فيرتسم فيها من تلك الصور ما يستعد هي لارتسامه فيها كمراة يحاذي بها مراة اخرى
فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده ما يرى من تفاوت النفوس
البشرية بحسب ادراك الامور العقلية في طرفي الزياده والنقصان متصاعدا الى النفوس
القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدث في اقرب زمان من غير ان يعرض لها
غلط وامتيازا الى المتناهين في البلادة الذين لا يكادون يفقهون قولا وكيف
ينكر هذا وقد يوجد فيمن قلت شواغله برياضات وبانواع المجاهدات او بمرض
صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الاية او نوم يقطع به
احساساته الظاهرة فان هولاء قد يطلعون على المغيبات ويخبرون عنها كما
يشهد به السامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين واما الثاني فلان
النفوس الانسانية ليست منطبقة في الابدان وبتصوراتها موثرة فيها كما يشاهد

من الاحمرار

من الاحمرار عند الخجل والاصفرار عند الوجل والتسخن عند الغضب والسقط من المواضع
العالية العليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في المواضع السافلة اقل عرضا
واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها موثرة في البدن مع عدم الانطباع فلا يبعد
ان قوي نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولي العنصرية فيعد فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياحا وزلازل وغرق وحرق وهلاك اشخاص ظالمة
وخراب مدن فاسدة وبالجملة فيتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر
الذي يكون مناسبه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل الة كيف
يستنكر هذا من النبي ويشاهد مثله من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل
عصر من الصلحا واما الثالث فلانه لا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل
للنايم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة
للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس
فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كما شاهدت المحسوسات
فان القوة المتخيلة يكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس تنتقشه في
الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال
بعالم القدس ملكة وقد يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى
توجه منه ثم ان الامر الثالث مخصوص بالانبيا لا يوجد في غيرهم واما الاطلاع على
المغيبات وخوارق العادات فيعمهم وغيرهم كالاوليا والحكما المتالهين بل قد يكون
بعض الاوليا اكثر اطلاعا على بعض الحقايق والمغيبات من الانبيا فان كثيرا من محققي
هذه الامة كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وحذيفة والحسن البصري وذي النون وسهل
التستري وابي يزيد وجنيد وابراهيم الادهمي وامثالهم ربما ترجحوا في الحقايق على
انبياء بني اسرائيل واحتياج موسى الى الخضر شاهد في ظاهر الحال على ذلك وايضا

استفادة داود من لقمان مشهور ثم قالوا ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج
في التعيش الي اجتماع مع بني نوعه بعدم استقلال واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه
من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات بان يعمل
كل واحد لاخر مثل ما يعمل الاخر له والمعاوضات بان يعطي كل واحد حتي يخبز هذا
لذاك ويطحن ذلك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا ثم ان هذا الاجتماع انما ينتظم
اذا كان بينهم معاملة وعدل يتفق الجميع عليه لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه
ويغضب علي من يزاحمه فيقع به الجور ويختل الامر الاجتماعي والمعاملة فلا بد من قانون
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم ولا بد لذلك القانون من واضع يقررها ويمهدها
علي ما ينبغي ثم انه لا بد ان يمتاز ذلك المقنن باستحقاق الطاعة وذلك انما يكون
باجتماع هذه الخواص والواجب تعالي ذو عناية شاملة فيما اعطي كل حيوان من
الالات اللايقة به سيما الانسان فان العناية به اكثر ووجود من اجتمعت فيه
هذه الخواص وهو المراد بالنبي من اعظم مصالحه فيجب ذلك في العناية الالهية
المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته ثم ان العوام وضعفا العقول
يستحقرون اختلاف العدل في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلا الشوق
عليهم الي ما يحتاجون اليهم اليه بحسب الشخص فيقدمون علي مخالفة الشرع فوجب
ان يكون للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي وان يحملهم الرجا علي الطاعة
والخوف علي ترك المعصية فلا بد من معرفة المجازي والمعرفة العامية فيما لا تكون
يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظا وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليه انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متوالية
كالصلواة وما يجري مجراها فاذا يجب ان يكون النبي داعيا الي التصديق بوجود
اله قدير خبير والي الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والي الاعتراف بوعد ووعيد

اخروي

اخروي والي القيام بعبادات يذكر منها الخالق والي الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتي يستمر بذلك الوجود العدل المقيم الي الحق النوعي **علم الحكمة
الطبعية** وهو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة
والسكون واعلم ان حقيقة الجسم عند المتكلمين ما يتالف من اجزا لا تتجزي لكن الحكما
اختلفوا فيها فذهب الاشراقيون الي انها الجوهر الممتد في الجهات المدرك في بادي الراي اعني
الصورة الجسمية وهي القابلة للانفصال فانها تبقي بعد الانفصال متصفة بصفة
التعدد كما كانت قبله متصفة بالوحدة والاختلاف بين الاجسام بالاعراض القايمة
بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض داخلة في انواع الجسم فلا يمتنع تركب الجسم
من الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من قطع خشب والهية المخصوصة التي
هي العرض وانما الممتنع التركيب الذهني لان الاجزا الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر
عرضا وذهب المشاييون الي انها مركبة من جوهرين يحل احدهما في الاخر يسمي المحل
الهيولي والحال الصورة الجسمية وانها تنعدم بالانفصال وانما الباقي في الحالتين
هو الهيولي **مسيلة** الحركة عندهم تطلق علي معنيين احدهما الامر المتصل الذي
يعقل للمتحرك فيما بين المبتدا والمنتهي وتسمي الحركة بالقطع ولا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يتصل الي المنتهي لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبتدا الي المنتهي
موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعني القطع انما ترتسم في المخيل وثانيهما الحصول في الوسط ويسمي الحركة
الوسطية وهو حالة منافية للاستقرار يكون الجسم بها ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهي
مستمرة من اول المسافة الي اخرها وليست منطبقة عليها بل هي صفة شخصية غير
منقسمة في ماخذ الحركة موجودة في كل حد من الحدود المفروضة علي المسافة لكنها باستمرارها
وعدم استقرارها سببها الي وجود المسافة يعقل في الخيال ذلك الامر الممتد **مسيلة**

قسموا الحركة باعتبار ماتقع هي فيه الي اينية وكيفية وكمية ووضعية وقالوا معني
وقوع الحركة في هذه المعقولات ان يتوارد علي المتحرك افراد المقولة بحيث يكون له في
كل آن يفرض من زمان الحركة فرد من المقولة لا يكون له قبل ولا بعد ولا شك ان الانات
المنفرضة في زمان الحركة غير متناهية فيلزم لاتناهي الافراد المتعاقبة علي الموضوع فان
فاما ان لايوجد شيء من ذلك الافراد في الخارج او يكون بعضها موجودا فيه او يكون جميعها
موجودا والاخيران باطلان اما بطلان الثاني فلانه يلزم ترجح بلا مرجح واما الثالث
فلاستلزامه تتالي الانات وانحصار الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة
بين الحاصرين اذ علي هذا التقدير لا يبقي بين فردين منها فرد زماني لانه قد فرض ان
جميع الافراد الممكنة الانفراض في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل هنا فاذا كانت تلك
الافراد متتالية يلزم تتالي الانات اذ كل فرد واقع آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن
الاول ويلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهو محال سواء اجتمع الاحاد في الوجود
او تعاقبت فان المبدا والمنتهي ينافي اللاتناهي بالفعل واذا بطل الاخيران تعين الاول
اعني افراد المقولة كلها موجودة بالقوة وهذا وان كان مما يستبعدها العقل في بادي
الراي الا ان البرهان اقتضاه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الايني اين
بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وتلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما ان لا يخلو
عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضي خلافه واما الاثار
المتفاوتة بالشدة والضعف المحسوسة في اثناء الحركة فليس من اغلاط الحس كما يتوهم بل
انما ترتيب علي ذلك التوسط الذي هو برزخ بين القوة والفعل والامر الاعتباري وان لم
يكن موثرا في الموجود الخارجي لكن يمكن ان يكون له مدخل في ذلك علي ما تقرر في محله وابعدهما

ذكران

ذكران الحركة لا اول لها مع كونها مسبوقة بالعدم وبيانه ان الجسم اذا تحرك بعدما
كان ساكنا لا يتحقق هناك ان يصدق عليه انه اول ان حدث فيه الحركة اذ كل ان يفرض كذلك
فبينه وبين ان السكون زمان الحركة لعدم تركب الزمان من الانات المتتالية وهكذا فلا يوجد
اول الانات المنفرضة ولا ينافي هذا حدوث الحركة لانها مسبوقة بالعدم مسئلة قالوا نسبة
المتغير الي المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الي الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الي الثابت
هو السرمد واعترض عليه بعض المحققين بان هذه قعقعة ما تحتها باطل اي عبارة هايلة
ليس لها معني محصل ووجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قادرة كالحركة
كان مشتملا علي متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قادر وهو الزمان
فينطبق تلك الهوية علي ذلك المقدار ويكون جزءها المتقدم مطابقا للزمان متاخر ومثل
هذا الموجود يسمي متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق علي الزمان والمتغيرات الدفعية
انما تحدث في ان هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا يتغير فيها
اصلا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية
في حد نفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الي ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب
متغير الي متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب
بها ثابت الي متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الاخر واذا نسب ثابت الي ثابت
بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا متقاربين له فهذه معان معقولة
متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها علي تفاوتها مسئلة قسموا الحركة الي اختيارية
وطبيعية ثم ان الحركات الاختيارية لها مبادي مترتبة ابعدها عن الحركات القوة المدركة
وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها في الانسان وذلك لان الحركات الاختيا ربة
تتوقف علي تصور الفعل وملاحظة ترتب جر النفع او دفع الضر فان القصد الي غير المشعور
به محال والفعل الاختياري بدون تصديق ترتب الفائدة او ما هو في حكم التصديق به محال

والفعل الاختياري بدون تصديق ترتب الفايدة او ماهو في حكم التصديق به بمحال ضرورة
ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن ادراك الملايمة والمنافرة وهي الرييسة في القوة
المحركة كما ان الوهم هي الرييسة في المدركة ويدل علي مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك
بدونه وقد اثبت بعضهم بعينها وبين المحركة الفاعلة قوة اخري هي مبدا العزم والاجماع
المسمي بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان
قد يكون مريد التناول مالا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه والحق ماذهب اليه
بعد المحققين من ان الاجماع هو التاكيد للشوق مسيلة احتج الحكما علي امتناع الخلا
بعلامات حسية الاولي السراقات جمع سراقه وهي الانية الضيقة الراس في اسفلها
ثقبة ضيقة ويسمي في الفارسية آب دزد فانه اذا املئت تلك الانية وفتح المدخل خرج
الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الما عن الخروج والنزول مع ان الوقوف
ليس من طبع الماء لاقتضايه النزول فليس ذلك الوقوف الا لانه لو خرج الماء مع كون
المدخل مسدود لزم الخلا واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلا اذ بمقدار ما يخرج من الما
يدخل فيه الهوي وانما اعتبر ضيق الراس راس الانية لتمكن سدها بحيث لا يدخل فيها الهوا
اصلا واعتبر ضيق الثقبة من اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الما من جانب ودخل
الهوي من جانب اخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل
احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا وتسوي
خشب طويل بحيث يكون غلظه مالنا التجويف الواسع فاذا املئت تلك الانبوبة ماء
ووضع الخشبة علي مدخلها بحيث سده لم يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انه بقدر ما يدخل
الخشب فيها يخرج الما من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة بعيدة ولو وجد
في داخل تلك الانبوبة خلا لكان ينقل الما الي ذلك الخلا بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج
عنها وهبوط بشهادة الحس ايضا واذا وصل الخشبة من داخل الثقبة الضيقة ووضعت

علي الما ثم جذبت الخشبة ارتفع الما في الانبوبة لامتناع الخلا والثالث ارتفاع اللحم في المحجمة
بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت علي اللحم من اعضا الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم
في داخل المحجمة وماهو الا لانه بقدر ما يمص من الهوا ويخرج من المحجمة يستتبع ذلك الهوا
الخارج ما يملوها من اللحم استتباعا فسرنا ضرورة دفع الخلا ووجوب تلازم سطوح
الاجسام واذا القينا المحجمة علي الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهوا ثم مصصنا ها
لم يرتفع الحديد اما لان الهوا لا يخرج منها اولانه يخرج منها بعض وينبسط الباقي فيملا ها
واذا وضعت المحجمة علي السندان وصفا لا يبقي معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت
المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة انه اذا غمس احد طرفي الانبوبة في الماء ومص
الاخر ارتفع الماء الي فم الماص مع ثقله واقتضا طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك
الا لان سطح الهوا ملازم لسطح الما بسبب امتناع الخلا فلما ارتفع سطح الهوا بالمص تبعه
سطح الماء لضرورة رفع الخلا الخامسة انا اذا وضعنا خشبة مستوية في قارورة
بحيث يكون بعض الخشبة في داخل القارورة وبعضها خارجا وشد دنا راسها بحيث
لا يدخلها هوا ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والخشبة سدا
لا يمكن نفوذ الهوا فيه فاذا ادخلنا الخشبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شي من الهوا
عنها انكسرة القارورة الي خارج اذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شي من الهوا
انكسرت الي داخل ولولا انها مملوة بالهوا وما فيها من الخشبة بحيث لا يحتمل شيا اخر
لم ينكسر بالادخال الي الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ماليا
اياها لم ينكسر بالاخراج الي داخل فدل ذلك علي امتناع التداخل وامتناع الخلا معا
والمتكلمون اجابوا عنها بان شيا من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع
الخلا لجواز ان يكون هذه الامور الغريبة بسبب اخر غير امتناع الخلا لكن لا نعرفه
بخصوصه واستدل المتكلمون علي جواز الخلا بالصفحة الملسا وهي ما يكون اجزاوه

المفروض متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزا فرج نافذة كانت
وسمي مساما او غير نافذة وتسمي زوايا وتقدير الدليل انه لا يمتنع وجود صفحة ملسا والا فعدم
ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزا في الحقيقة وهو باطل لاستلزامه ان يكون الصفحة عبارة
عن اجزا متفرقة متفاصلة وبطلانه ضروري ح واما لوجود الزوايا بين اجزايها فنضع
فيها اجزا اخري فان انبعثت الزوايا حصل المط والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها
اجزا اخري فان ينتفي ويذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الي غير النهاية والثاني بط
فتعين الاول وصارت الصفحة ملسا فاذا طبقناها علي مثلها وجد تماسها بتمامها والا لم يكن
التماس الحاصل بينهما الا لاجزا لا يتجزي اصلا وهو مستحيل عندكم ثم لا يمتنع رفع احدها
عن الاخري رفعا بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض اجزا الصفحة العليا
عن السفلي ولم يرتفع عنها الجز المتصل بذلك المرتفع انفك احدها عن الاخر بالضرورة
وهكذا في ساير الاجزا فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا
فاي جز من اجزا الصفحة العليا ارتفع عن السفلي دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة
في جهتين كان الجز المرتفع جز لا يتجزي او ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان
ارتفاعها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلا بين الصفحتين ضرورة
انه لم تكن بينهما جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهوا وجسما غيره انما ينتقل
اليه من الاطراف ويمر بالاجزا بالتدريج واتصل بالاخرة الي الوسط فعند كونه علي الاطراف
يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المط ولا يخفي ان هذا الدليل الزامي لابتناهيه
علي نفي الجز الذي لا يتجزي علي ما هو مذهب الخصم ثم ان لكل من الفريقين برهانا مليا علي
مذهبه فصلوه في كتبهم علم الحكمة الالهيه وهو علم يبحث فيه عن احوال ما لا يفتقر
له كالوجودين الي المادة سوا لم يقارنها اصلا كالالة والعقول او قارنها لا علي وجه الافتقار
كالامور العامة مسيلة كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء

به

به او كونه هو او ما شيت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الي ما
يجعله انسانا اما في كونه امرا اخر فيحتاج الي علة وهو ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء
ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيا اخر فيحتاج الي سبب بالبديهيه فلذلك حكم الحكما
بان وجود الواجب عينه حتي يستغني في وجوده من غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به لما ان
يكون فاشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود علي وجوده او عن غيره فيلزم افتقار
الواجب الي الغير فدل هذا ان ما سوي حقيقة الوجود ممكن مفتقر الي الغير مسيلة لما دل
البرهان علي ان ما سوي حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل ممكن مفتقر الي الغير فلابد
من انتهاء سلسلة الموجودات الي حقيقة الوجود التي هو واجب لذاته قالوا فتلك الحقيقة لا
يجوز ان تكون امرا عاما اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد لا بالذات
وايضا لو كان عاما لاحتاج في وجوده الي ان يتخصص وح لا يكون حقيقة محض الوجود
بل الوجود مع خصوصية فيكون شيا موجودا لا وجودا صرفا فان اي خصوصية
انضمت الي الوجود صارت امرا الي الوجود فيجوز للعقل ان يحلله الي امر وجود وقد دل
البرهان الي ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر تشخص بذاته اي انه شخص
لا نوع له حتي لو تعقل كما هو لم يقبل الشركة اصلا ثم ان المهيات الممكنة لها نحو من
التحقيق المستفاد من تلك الحقيقة وتابع لها وهو امر اعتباري فان اريد بالموجود ما هو
اعم من تلك الحقيقة وتلك المهيات كما يعني بالمضي ما هو اعم من حقيقة الضو والاعيان
القابلة لها وبالاسود ما يشمل نفس السواد وما قام به سواكان حقيقة في عرف اللغة
او مجازا وكان الموجود بهذا المعني مقولا لا بالتشكيك وصدقه علي الحقيقة الواجبة
باعتبار ذاته بمعني ان مطابق الحمل ومصداقه انما هو خصوصية ذاته لا لامر زايد عليه وعلي تلك
المهيات بسبب عروض امر اعتباري لها كما ان مصداق الحمل في قولك الضو مضي هو ذات
الضو لا لامر زايد عليه وفي قولك الارض مضية هو اتصافها بامر زايد عليها فهذا معني ما قاله الحكما

من ان الوجود عين الواجب زايدا في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره
بالتشكيك ولم يعنوا بذلك ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرض فرد اخر من الوجود
المطلق حتى يكون موجودا من تبين كما فهم البعض او عرض المطلق كما فهم اخر فان قلت فلا يكون
الواجب موجودا حقيقة بل يكون وجودا قلنا ان كان المراد بالوجود في عرف اللغة شيئا ما عرض
له الوجود او تعلق به الموجود فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز اطلاقه عليه بمعنى
انه منشا للاثار الخارجيه والحقايق لا تقتضي من قبل الاطلاقات العرفيه فان عرف اهل
العرف انما يضعون الالفاظ لما وصل اليه فهمهم من المعاني وربما لم يفهموا بعض المعاني
فلم يضعوا له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا مطابقا لما فهموا الا لما
هو عليه في الواقع والعمدة هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان والشناعة
اللفظية غير قادحة في تحقيق المطالب الحكميه ولذلك قال الشيخان اذا قيل واجب
الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه واجب ان يكون وجود الا وجوب او غير وجوب
وبالجملة فحقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت عن جميع الخصوصيات الخارجة عن
حقيقة الوجود وهو امر شخصي بذاته وكما ان وجوده وتشخصه عين ذاته فكذا ساير
صفاته واسمائه بمعنى ان مصداق الجملة في الكل هويته البسيطة الممتازة بذاتها عما
عداها فاذا قلت انه موجود فمعناه منشا للاثار الخارجيه وهو بعينه وجود من حيث
انه مبدا لذلك الانتشايه واذا قلت انه علم فمعناه ينكشف عليه الاشيا واذا قلت
انه علم فمعناه انه مبدا لذلك الانكشاف واعتبر بذلك ساير الصفات والاسما فليس
هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه يسمى باسما مختلفة بحسب عبارات
شتى واضافات متعددة قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسما الحسنى
مسيلة في توحيد الواجب لذاته على مذاقهم وبيانه انه لما ثبت ان حقيقة الواجب عين الوجود
القايم بذاته فنقول لا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة

لكان لكل

لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود اذ لا وجود للحقيقة الكلية في الاعيان
ما لم يتخصص وعلة الاختصاص لا يجوز ان تكون ذات الماهيه لان العلة ما لم توجد
لم يوجب شيا فعلية غير الذات وما يحتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن ولانه ليس
له حقيقة كلية والا لاحتاج الى المخصص فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل
في التصور ايضا بمعنى ان العقل اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق على خصوصه لا يمكنه
ان يفرض شيا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده غيره بل كل ما يفرض كذلك يأول
النظر فاذا امعن النظر ظهر انه هو هو وانما يمكن له فرض التعدد اذا تصوره بوجه نسبي او
سلبي بعيد عن خصوصية ذاته ثم ان هذا انما يتم اذا ثبت ان حقيقة الوجود امر واحد
في ذاته وربما يدعي فيه البداهة ويشهد عليه بان اصحاب البصاير النافذة يدركون في بادي
النظر اشتراك الحقايق في امر واحد نسبي هو الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر
لهم ان هناك امرا اخر هو حقيقة الوجود قايم بذاته مستغن عن الموثر به يصير تلك الحقايق
متصفة بهذا الامر الاعتباري الاضافي بل يصير بالاضافة الى حقيقته كونا لتلك الحقيقه
باعتبار العارض وهو في حد ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شيا منها لا يدخل في حقيقته
مسيلة في تلخيص مذاهب الفرق الثلثة اعني المتكلمين والحكما والصوفيه في وجود الواجب
تعالى واعلم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافة الى شيا كبياض هذا الثلج وذاك
وجودات الاشيا هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن
ذوات الاشيا زايدة عليها الا انها مقتضى الذات في الواجب كضوء الشمس مستفاد من غيره
في الممكنات كضوء وجه الارض وحاصل ما ذهب اليه الحكما ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات الا ان تلك الوجودات الخاصة حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض
الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها

بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية
بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما
في الاقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الموجودات وكونها حصة حصة انما
هو بمجرد الاضافة الي المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك وليس كذلك بل هي
حقايق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها واذا اعتبر تكثر
ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الي المهيات فهذه الحصص ايضا خارجة
عن تلك الوجودات المختلفة الحقايق فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه
المتعينة باضافته الي المهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقايق فمفهوم الوجود
ذاتي داخل في حصصه كما هو شان جميع الكليات وهما خارجان عن الوجودات الخاصة
والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالي قايم بنفسه غير عارض لمهية اصلا وزايد
خارج فيما سواه وذهب الصوفية القايلون بوحدة الوجود الي ان الوجود مع كونه
عين الواجب حقيقة واحدة مطلقة غير قابل للتجزي والانقسام وقد انبسط علي
هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشيا بل هو حقيقتها وعينها
وانما تعددت وامتازت بعضها عن بعض بتقيدات وتعينات اعتبارية ومثلوا
ذلك بالبحر وظهوره في صورة الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط
وهذا وان كان مستبعدا في نظر العقل الا ان مستندهم في ذلك هو الكشف والعيان
لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الي جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ
القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقواعد العلمية مع توحد العزيمة ودوام
الجمعية والمواظبة علي هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله
سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشيا كما هي وهذا النور في الباطن عند ظهور

طور وراطور العقل

طور وراطور العقل فلا يستبعد وجود ذلك فوراطور العقل اطوار كثيرة يكاد
لا يعرف عددها الا الله تعالي ونسبة العقل الي ذلك النور كنسبة الوهم الي العقل
فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج
العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه
العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة بجميع الاشيا لا يصيرها التقيد ولا تقيدها
التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من قبيل ما لا يدركه العقل فان المحققين
من الحكما والمتكلمين ذهبوا الي ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج لا بمعني وجود
اشخاص فيه بل بوجود اشخاصه فيه فالوجود واحد والموجود اثنان فان قلت كيف
يتصف الواحد بتعينات ~~مختلفة~~ مختلفة وباوصاف متضادة كالمشرقية
والمغربية والعلم والجهل قلت الشيء اذا كان في نفسه عاريا عن الاضداد
غير متقيد يواخذ منها بجامع كل منهما فما ذكرته استبعاد ناش من قياس الكلي
علي الجزي فان الطبايع الكلية لخلوها عن المتقابلات يتصف بالاوصاف المتقابلة
ثم لا يخفي ان ما يحكي عن الصوفية من مكاشفاتهم ومشاهداتهم هو اثبات ذات
مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسط علي الموجودات الذهنية والخارجية
غير متعين بتعين يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية والكونية فلا مانع
ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيا منها ويكون عين ذاته غير زايد عليه
لا ذهنا ولا خارجا اذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين
اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصورة الكثيرة والمظاهر الغير
المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة واعتبر ذلك بالنفوس
الكاملة فانها اذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان الترقي حسن من لوازمها فيظهر في
صور كثيرة من غير تقييد والانحصار ولذا قيل الادريسية وليس الصورة الالياسية

والاكان قولا بالتناسخ بل اذ هويته ادريس مع كونها قايمة في صورية في السما
الرابعة ظهرت وتعينت في صورة الياس فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة
ومن حيث التعين الصوريين اثنين كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون
في آن واحد في الف مكان بصور شتى كلها قايمة بهم وكذلك ارواح الكل كما روي
عن قضيب البان الموصلي انه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة متشغلا
في كل امر غير ما في الاخر ولما لم يسع هذ الحديث اوهام المتوغلين في الزمان والمكان
تلقوه بالرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما الذين منحوا النجاة من هذا
المضيق فلما راو متعاليا عن الزمان والمكان علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة
اليه نسبة واحدة فجوزوا ظهوره في كل زمان وكل مكان باي شان شا وباي صورة اراد
كالصورة الواحدة المنطبعة في المرايا المتكثرة ولنكتف بهذا القدر فان المطلب عالي
لفهمه مخاطب اخر مسيلة من جملة ما يلهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل
والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال بالضرورة وقدرة الباري
تعالى ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو اقامة الوجود وما يتبعها
من الكمالات على الممكنات مدة غير متناهية وهو محال على الجواد الحق والفياض المطلق
والجواب عنه ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان اردتم به ان وجوده في الازل ممكن على
ان يكون قولكم في الازل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا
وان اردتم به امكان وجوده في الجملة في مستمر الازل على ان يكون في الازل متعلقا بالامكان
فسلم ولا يلزم منه ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز استحالة الوجود الازلي مع
كونه متصفا في الازل بامكان الوجود فيما لا يزال وهذا هو ما قاله جمهور المحققين ان
ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وبينوه انا اذا قلنا امكانه ازلي فالازل ظرف
للامكان فيلزم كون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف

وهذا المعنى

وهذا المعنى ثابت للعالم قبل وجوده واذا قلنا الازلية ممكنة فالازل في المعنى ظرف لوجوده
اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا اصلا ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرض
سيد المحققين هذا وادعى الاستلزام بينهما وقال في اثباته ان امكان الشيء اذا كان
مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم
منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزا فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية هذا كلامه ورد هذا بان مقدمات
دليله مسلمة الى قوله لم يمنع اتصافه بالوجود في شيء منها فان قوله في شيء اما ان يتعلق بعدم
المنع على معنى انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود ولو فيما لا يزال فهو بعينه ازلية
الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية واما ان يتعلق
بالوجود على معنى انه لا يمنع من الوجود في شيء من اجزا الاول فهو بعينه امكان الازلية والنزاع
فيه فيكون مصادرة على المطلوب واما النقض بالاعراض السيالة فمدفوع بانها امر بسيط غير
قابل للقسمة لكنه مستمر ينفعل في الخيال امرا ممتدا فليس للاعراض السيالة الموجودة في الخارج
اجزا اصلا فكونها مستمرة في الخارج يجوز استمرارها اذ لا نظر الى ذواتها نعم ينتقض بالموجودات
الانية كالحروف الانية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها وان امكن ان يمنع امتناع وجودها
في الزمان بحسب الذات فالحق في الجواب عن هذا الوجه منع امتناع ترك الجود مدة غير متناهية
لان المبدا عندنا فاعل مختار حكيم فيجوز ان يكون الحكمة في عدم ايجاد العالم في الازل استيثاره
بالقدم الذاتي كما استاثر بالعدم الذاتي ليظهر توحده بالبقا ازلا وابدا من غير شريك فيه
مسيلة قال الشيخ في هيات الشفا للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي

موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهني بالذات لا بالزمان من الذي يكون
له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات واورد عليه ان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا وصورة احتياجه في
كلا طرفي الوجود والعدم الي العلة ثم قال المورد ما حاصله ان الممكن ليس له في المرتبة
السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي
في الحدوث الذاتي بهذا المعني تم والا فلا وانت خبير بان في هذه المرتبة الموجودة ايضا
بحسب الامكان فكيف يكتفي في الحدوث الذاتي بذلك المعني ثم اقول في دفع الايراد ان مراد
الشيخ ان وجود المعلول يحتاج الي علة موجودة تؤثر فيه بخلاف عدم فانه مستمر لا يفتقر
الي علة موجودة تؤثر فيه بل يكفي فيه انتفاء علة الوجود لان العدم مقتضي الذات **مسيلة**
واعلم ان الوجود اما ان يكون في الان او في الزمان والاول اما ان يستمر بعد الوجود في الان
زمانا كالحركة التوسطية او ينعدم كالوصول الي المنتهى فانه يحدث في ان ولا يستمر والثاني
اما ان يوجد في الزمان علي سبيل الاجتماع كالجسم او علي سبيل التعاقب كالحركة القطعية
وكالحوادث اليومية بل للوجود عند الفلاسفة فرد اخر ينسبونه الي الدهر ويقولون ان
المبادي العالية موجودة في الدهر وهو وعا الزمان بمعني انه محيط بالزمان حيث لا يوجد
جز من الزمان الا وهو مقرون به **علم الهيئة** وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة
العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها ثم انهم
توهموا دواير بملاحظة السفليات وجردوها عن المواد واجروا عليها الاحكام فيتوهم ان
الهيئة يبحث فيه عن الدواير الموهومة وليس كذلك بل احكامها تبتني عليها ولا خير فيه بل العلوم
الحكمية باسرها مبنية علي الامور الاعتبارية ولذلك قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة الا
تري ان الشيخ كثيرا ما يقول هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضات فلا يقدح
فيه استحالة المفروض اذ كثيرا ما يكون فرض الامر الغير الواقع مظهرا للاحوال الواقعة علي

ان تلك الدواير وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها منتزعة من الامور الموجودة فيها
انتزاعا صحيحا مطابقا للواقع وليست موهومة صرفة ومفروضة محضة كزوجية
الثلثة وانياب الاغوال وجبل من الياقوت وبحر من زيبق وانسان ذي راسين
كيف وينضبط بها احوال الحركات في السرعة والبطو والجهة علي الوجه المحسوس
والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وفيها من دقايق
الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها وعلي عظمة مبدعها قايلا ربنا
ما خلقت هذا باطلا ثم ان كثيرا ما يذكر في هذا العلم من امر السموات وعجيب خلقها
وبديع صنعها امر شهد به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من
القواعد الشرعية والدينية بل قد ينتفع ببعض مسايلها في الشرعيات كتعدد المشارق
والمغارب واختلاف المطالع واستخراج القبلة واوقات الصلوات واختلاف البلاد
في طول النهار وقصره وغير ذلك **مسيلة** قالوا منطقة الفلك التاسع تقطع منطقة الفلك
الثامن علي نقطتين احدهما وهي التي اذا جاوزتها الشمس وقعت في جانب الشمال
من المعدل تسمي الاعتدال الربيعي والاخري يسمي الاعتدال الخريفي لابتدائهما منهما اذا
حلت الشمس فيهما في معظم المعمورة وغاية البعد بين تينك الدايرتين بعد تقاطعهما
يسمي الميل الكلي ووجدت تلك الغاية بالارصاد مختلفة فما وجدت القدما اكثر مما وجدت
المتاخرون وذلك ان بطليموس وجده ثلثا وعشرين درجة واحدي وخمسين
دقيقة وعشرين ثانية موافقا لما وجده ابرخس قبله بمايتين وخمس وثمانين سنه
فارسية ثم وجد بارصاد المامون بعد سبعماية وتسعين سنة قبطية ثلثة وعشرين جز
وخمسا وثلثين دقيقة موافقا لما وجده بعده ببغداد برصد بني موسي ثم ان جماعة
من الراصدين كابن الحسين ابن الصوفي الشيرازي الذي رصد بشيراز والتباني الذي
رصد بالرقة وابي الوفا البوزجاني الذي رصد ببغداد مع ابي حامد الصغاني وجدوا

بارصادهم المتاخره اقل مما وجد في زمن المامون بشيء يسير لان اكثر ما وجدوه
لم يبلغ اربعا وعشرين درجه واقله لم ينقص من ثلث وعشرين درجه ونصف درجه
ونصف عشرها ووجد بالرصد الايلخاني الذي تولاه المحقق الطوسي بمراغة ثلثا
وعشرين درجه ونصفها ووجد بالرصد الجديد الكوركاني الذي تولاه مرزا الغ بيك
في سمرقند ثلثا وعشرين درجه وثلثين دقيقه وسبع عشرة ثانيه والظاهر ان اصل
هذا الاختلاف انما هو بسبب اختلال الالات في استدارتها ونصبتها في حقيقة
نصف النهار لا بسبب تحرك احدي المنطقتين الي الاخري والا لوجب ان يكون
الاختلاف علي نظام واحد بحسب الازمنة الواقعة فيما بين الارصاد وليس كذلك
لان الخازمي وجده بارصاد مستقصاه موافقا لما وجد في زمن المومون تاخره عنه
بقريب من مايتي سنة فارسية وان ابا ريحان مع تاخره عن زمن يحيي ابن منصور
وجده اكثر مما وجد في زمن يحيي هذا مع ان تحقيق رصد الميل الكلي متوقف علي طول
الشمس حقيقة الي كل واحد من الانقلابين حال وصولها الي نصف النهار واني يتفق
ذلك للراصدين مسيله زعموا ان الارض كريه الشكل حسا وان كان مقتضي
طبعها الكريه الحقيقة لما حقق في موضوعه ولا يقدح في كريتها احساما وقعت في
سطحها من التضاريس لاسباب الخارجيه كالسيول الهايله والرياح العاصفه وتبدل
مطارح الشعاعات واختلاف الساماتات لان نسبة تلك التضاريس الي كرة الارض
اصغر بكثير من نسبة الشعير الي البيضة لان المهندسين بينوا ان ارتفاع اعظم جبل
علي وجه الارض فرسخان وثلث وان نسبته الي كرة الارض كنسبة سبع عرض شعيره
الي ذراع هو اربعة وعشرون اصبعا مسيله غريبة ينبني علي كروية الارض وهي انه
لو تيسر السير علي جميع الارض والما للانسان وفرض تفرق ثلثة اشخاص من
موضع معين بان سار احدهم نحو المغرب وسار الاخر نحو المشرق واقام الثالث

في ذلك الموضع

في ذلك الموضع حتي دار السايران دورا تاما علي الارض ورجع الي المقيم السايرالي
من المشرق ورجع الساير الي المشرق من المغرب في وقت واحد كان عدد الايام التي
عدها الغربي في مدة المدار انقص من عدد ايام المقيم بواحد مثلا وعدد الايام التي
عدها الشرقي ازيد منها ايضا بواحد وذلك لانه اذا سير الغربي في دوار الفلك
فوزع دورا علي جملتها بالقياس الي المقيم مثلا اذا فرضنا ان تفرقهم وقع في حال
كون الشمس علي دايرة نصف النهار في الموضع الذي تفرقوا منه فاذا بلغت الشمس
تلك الدايرة مرة ثانية فقد تم دور من الفلك وكل يوم بليلته للمقيم دون الذاهب
الي الغرب فانه انما تم الدور عنده اذا بلغت الشمس نصف النهار في الموضع الذي سار
اليه وهذا بالحقيقه دور تام مع زيادة وهكذا يزداد كل دور عنده علي الدور السابق
الذي يليه بمقدار ما يوجبه سيره فيما بينهما فاذا عاد الي المقيم فقد توزع عنده
دور واحد من الفلك بالقياس المقيم علي ما عداه من الادوار فانوزع عند الغربي
مقدار يوم بليلة بالقياس الي المقيم في مقادير الايام الباقيه فلا محالة ينقص عدد ايامه
عن ايام المقيم بيوم واحد واما الذاهب الي المشرق فزاد له يوم واحد لانه نقص سيره عن
عن الدور فاجتمع له من النقصانات دور الايري انه في الفرض المذكور يتم له دور من
الفلك اذا بلغت الشمس نصف النهار في الموضع الذي ساير اليه وهو ناقص عن الدور
التام الحقيقي بمقدار بعد نصف النهار في هذا الموضع عن نصف النهار في موضع الافتراق
وهكذا ينتقص ورعنده عن الدور السابق الذي يليه بمقدار ما يقتضي سيره فيما
بينهما فاذا اعاد الي المقيم فقد اجتمع عنده من تلك النقصانات دور واحد وزاد
له يوم بليلته فلذلك زاد عدد ايامه علي ايام المقيم بواحد ويتفرع علي هذه المسئلة
مسايل غريبه اخري يسال عنها كما يقال هل يجوز ان يكون يوم بعينه جمعه عند شخص وخميسا
عند اخر وسبتا عند ثالث ومثل ما يقال هل يجوز ان يعد ثلثة ايام من مبدا معين الي

زيادة بيان
٢ النقصانات

منتهي معين فيكون عودها لاحدهم كالغربي ثلثه وللاخر كالمقيم اربعة وللثالث
كالمشرقي احدي عشر مسئله الشمس اذا وقع ضدها على الارض استضا وجهها المواجه
للشمس لكونها كثيفة قابلة لها ولكثافتها المانعة من نور الضوء وقع ظلها في مقابلة جهة
الشمس فاذا كانت الشمس فوق الارض فهو النهار واذا كانت تحت الارض وقع ظلها فوقها
وهو الليل لان وقع ظلها على شكل مخروطي مستدير اذ الشمس اعظم جرما من الارض بكثير
على ما بين في الاجرام فاذا كانت الشمس تحت الارض قريبة من الافق كان مخروطي
الظل مايلا عن سمت الراس الي مقابلة الشمس والهوا المستضي بضيا الشمس لكثافته الحاصلة
بسبب المجاورة للارض والما اعني كرة البخار اذ الهوا الذي فوقها لا يقبل الاستضاءة
للطافته يكون ح قريبا منا فيظهر فوق الافق بياض فالمستطيل المستدق الظاهر
فوق الافق ولا يسمي بالصبح الكاذب لان كون الافق بعده مظلما يكذب كونه نور
الشمس لانه لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير ما يقرب من الشمس لا ما يبعد منها
مع ان الواقع خلافه فان الضوء انما يري عند الصبح الكاذب مرتفعا عن الافق
مستطيلا يستدق جانبه الذي يلي الافق الي ان ينعدم عند غاية القرب منه فلذلك
هذا يسمونه بالصبح الكاذب وذكر القوم ما خلاصته ان النور موجود عند الافق ايضا
الا ان النور ح لما كان ضعيفا جدا لم يتبين للناظر الا ما يقرب منه لما تقرر في علم المناظر
وعلم التجارب ان القريب الي البصر اصدق روية من البعيد عنه والموضع المرتفع
الذي يظهر فيه ذلك النور اقرب الي الناظر مما عند الافق على ما دل عليه البرهان الهندسي
والاظهر ان ذلك النور لضعفه يمنع عن رويته عند الافق البخار الغليظ المتكاثف لما تقرر
عندهم ان ما يبعد من كرة البخار من الافق الطف مما يقرب منه هذا واما البياض المستطير
المنبسط على الافق بعده بزمان يسمي بالصبح الصادق لكونه اصدق ظهورا من الاول وقيل
لانه لا يعقبه ظلمة خلاف الكاذب فانه يعقبه ظلمة تكذبه ورده العلامه بان هذا زعم باطل

لان النور

76

لان النور الاول باق لا ينعدم اصلا بل انما يخفي لغلبة الضوء الشديد الطاري عليه كما
يخفي ضوء الشمس ضوء المشاعل والنيران والكواكب هذا كلامه والذي يشهد به الحس
ان النور الذي يعقبه يخيل ظلمة قطعا وذلك يكفي في وجه التسميه والسر فيه ان الافق
لما كان مظلما في الغاية عند الصبح الاول ظهر ذلك النور الخفي جدا ثم لما ازداد صفو الافق
بسبب قرب الشمس لم يزداد ذلك النور ولم ير الافق ايضا مضيا لكون صفوه ضعيفا
بعد فيتخيل ان النور الاول انعدم واظلم الافق بعد ان كان مضيا وان كان الواقع ان ضوء
الافق ازداد في الجملة فلم يزداد ذلك النور الضعيف الخفي وان لم يصل الي مرتبة ان يحكم الحس بضيا
الافق فلا استبعاد في ان يثبت هذا القدر من التخيل الحسي على تسميته بالصبح الكاذب
هذا واعلم ان النور الواقع فوق الافق ان كان في جهة المغرب يسمي شفقا وان المشهور عند
الجمهور في سبب الفجر والشفق ما ذكر وقال قوم سبب كل من الفجر الاول والشفق الاخير
المستطيلين وقوع الشعاع من الشمس في ذلك الوقت على البحر من جهة المشرق والمغرب فينعكس
الشعاع الينا من سطح الما فيحصل الاستضاءة ثم ينقطع الشعاع المتصل من الشمس الواقع على
ويقع على بسيط الارض فيمتنع انعكاسه ونفوذه الينا زمانا بين الفجرين ثم يظهر شعاع
الشمس من نواحي الافق فيستوي ويزيد وهكذا الحال في مغيب الشفق قال العلامة في نهاية الادراك
هذا وامثاله امور تخمينية تقريبية لا تحقيق فيها ثم اعلم ان الفجر والشفق وان كانا متشابهين
شكلا لكنهما متقابلان وضعا لان اول طلوع الفجر كاخر غروب الشمس اذ الفجر مبتدا
من ضيا ضعيف هو البياض المستدق المستطيل ثم البياض العريض المستطير ثم الحمرة والشفق
بعكس ذلك اذ بعد الغروب تكون حمرة ثم البياض العريض ثم البياض المستدق المستطيل الي
ان يخفي لكن قل ما يدرك خفاه لتفرق ناس المسكون الي اكنافهم بخلاف بدو الاول
لانتظارهم بعد استكمال الراحة طليعة النهار لياخذوا في الانتشار لحوايجهم ثم انهم مختلفون
لونا ايضا لاختلاف لون الشمس وشعاعها وما يستضي من الجو بضيايها لاختلاف

لون البخار في الخافقين لكونه في المشرق مايلا الي البياض للرطوبة المكتسبة من برودة
الليل وفي المغرب الي الصفرة لغلبة الجز الدخاني المكتسب من حرارة النهار مسيلة قسموا
الزمان الي الاعوام والاعوام الي الشهور والشهور الي الايام والايام الي الساعات
والساعات الي الدقايق والدقايق الي الثواني والثواني الي الثوالث وهكذا ابالغا ما بلغ واعتبروا السنة
تارة بالقياس الي حركة الشمس وسموها سنة شمسية وقسموها الي حقيقيه واصطلاحيه
وتارة بالقياس الي حركة القمر وسموها سنة قمريه حقيقية او اصطلاحيه وكذا الشهر
اخذوه تارة شمسيا وتارة قمريا وكلا منهما حقيقيا واصطلاحيا والسنة الشمسيه
هي زمان مفارقة الشمس الي نقطة من فلك البروج الي عودها اليها بحركتها الخاصة التي هي
من المغرب الي المشرق الا انهم اعتبروها من حين حلول الشمس راس الحمل لان الشمس اذا
حلت هناك ظهرت في النبات قوة النشو والنما وتغير الزمان من رثاثة الشتا
الي نظارة الربيع وتعدل الزمان في كيفية الحر والبرد هو اولي بالاعتبار واختلفوا
في مقدار الزمان الذي يتخلل بين حلول الشمس راس الحمل الي عودها اليه ثانيه فقال بعضهم
تلك المدة هي ثلثماية وخمسة وستون يوما وربع يوم وعند بطليموس ثلثماية
وستون يوم وخمس ساعات وخمس وخمسون دقيقة واثنتا عشرة ثانيه وعند البنافي
من المتاخرين ثلثماية وخمس وستون يوما وخمسة ساعات وستة واربعون دقيقة
واربع وعشرون ثانيه وهذه السنة هي السنة الشمسيه الحقيقيه وهي مركبة
من شهور شمسيه حقيقيه هي هذه قطع الشمس برجا برجا من اثنا عشر برجا وتلك
مختلفة فانها تقطع البرج الذي فيه اوجها او هو بقربه في ايام اكثر وتقطع البرج
الذي فيه حضيضها او هو بقربه في ايام اقل واما السنة الشمسيه الاصطلاحيه
فمنهم من اعتبرها ثلثماية وخمس وستين يوما وربع يوم ومنهم من اعتبرها ثلثماية
وخمسة وستين يوما واسقط الكسر اصلا واما السنة القمريه فهي اثنا عشر شهرا قمريا

فان كانت الشهور حقيقيه كانت السنة ايضا حقيقيه وان كانت اصطلاحيه كانت
اصطلاحيه وكلتاهما انقص من السنة الشمسيه حقيقيا واصطلاحيه بعشرة ايام
واثنين وخمسين دقيقة وثمان واربعين ثانيه تقريبا من احديهما والشهر القمري
الحقيقي هو زمان مفارقة القمر اي وضع يفرض له من الشمس الي عوده اليه والاظهر الاوضح
هو الهلال لكون القمر في هذا الموضع بمنزلة الوجود بعد العدم والمولود الخارج من
الظلم هو الليق بكون مبدا الا ان روية الهلال لما كان يختلف باختلاف المساكن لم
يلتفت اليه الا في الامور الشرعيه واما الشهر القمري الاصطلاحي هو الايام المخصوصه
التي وقع الاصطلاح عليها كاعتبار شهر ثلاثين يوما واخر تسعة وعشرين او كاعتبار
كل شهر ثلاثين ثلاثين يوما وما يفهم من تفسير القاضي في سورة يس والصافات
في بيان تعدد المشارق والمغارب في كون السنة ثلثماية وستين يوما مبني
علي الاعتبار الاخير فلا بد عليه انه لا يوافق ما اعتبروه في عدد ايام السنة فتامل
مسيلة واعلم ان ظهور احد القطبين وارتفاعه فوق الافق ليس الا بقدر عرض
البلد وكذا انحطاط الاخير فاذا كان عرض البلد الي جانب الشمال عشر درجات مثلا
يرفع القطب الشمالي فوق الافق وينحط عشر درجات وهكذا الحال الي عرض تسعين
واذا كان عرض البلد اربعين درجه يكون تمامه اي متممه الي تسعين خمسين
درجه فكل مدار من مدارات هذا العرض المخصوص اعني اربعين درجه يكون بعده
عن المعدل خمسين درجة عن القطب الظاهر اربعين درجة فيماس هذا المدار
الافق بنقطة ولا يقطعه الافق وكل مدار ذلك العرض المذكور يكون بعده عن
المعدل ستين درجة ويكون بعده عن القطب الظاهر ثلاثين درجة فلا يماس
هذا المدار الافق اصلا بل يقرب اليه في جهته بحيث ما يكون بينهما عشر درجات
وهكذا القياس مسيلة ذكروا ان سبب كسوف الشمس حيلولة القمر بينهما

وستر ضوءها عنا كلا او بعضا وان سبب خسوف القمر حيلولة الارض بينه وبين الشمس
فيقع ظلها علي وجه القمر المواجه للشمس كله او بعضه فالكسوف لا يكون الا تليد الاجتماع في درجة
واحدة عند عقدة الراس او الذنب والخسوف لا يكون الا وقت الاستقبال في احدي تينك
العقدتين ولهذا لا يمكن خسوفا بينهما شهر او شهرين او ثلثة او اربعة او سبعة
او ثمانية او تسعة او احدي عشر ويمكن ان يكون بينهما خمسة اشهر علي قلة واما بعد
ستة اشهر فاكثر الوقوع ثم انه يمكن كسوفان علي طرفي خمسة اشهر بشرط ان يكون احدهما بعد
الراس والاخر قبل الذنب او علي طرفي سبعة اشهر كذلك واما علي طرفي ستة اشهر فلا اشتباه في امكانه
وكذا في امكان وقوع خسوف وكسوف في استقبال واجتماع متواليين ثم انه لا يمكن كسوفان بينهما
شهر الا في بقعتين مختلفتين جهة العرض بان يكون احدهما شماليه عن خط الاستوا والاخري
جنوبية عنه فانه يمكن ان يقع فيهما كسوفان في اجتماعين متواليين كذا في التذكرة علم خواص
الاقاليم اعلم اولا ان من الدواير العظام المشهورة في هذا الفن منطقة الفلك الاعظم
وتسمي معدل النهار وقطباها يسميان بقطبي العالم احدهما شمالي وهو الذي يلي بنات النعش
والاخري جنوبي ومنها منطقة فلك الثوابت وتسمي منطقة البروج وفلك البروج ويسمي
قطباها قطبي البروج وهي تقاطع معدل النهار منصفين علي زوايا حادة ومنفرجة
علي نقطتين متقابلتين تسميان نقطتي الاعتدالين ومنها دايرة الافق وهي عظيمة احد قطبيها
سمت الراس والاخر سمت القدم والمراد بسمت الراس نقطة مفروضة علي الفلك الاطلس
ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم مارا علي استقامة قامة الشخص ومقابلها سمت القدم
وبهذه الدايرة يعرف طلوع الكواكب وغروبها وتنصف هذه الدايرة معدل النهار علي نقطتين
يدعي احدهما نقطة المشرق ووسط المشارق ومشرق الاعتدال والاخري نقطة المغرب ووسط
المغارب ومغرب الاعتدال والخط الواصل بين تينك النقطتين يسمي خط المشرق والمغرب
وتنصف دايرة الافق منطقة البروج ايضا علي نقطتين تسمي احديهما الشرقي في جانب المشرق

طالعا

78

طالعا والاخري التي في جانب المغرب غاربا وسابعا ايضا ومنها دايرة نصف النهار وهي عظيمة
تمر بنقطة العالم ويسمي الراس والقدم وقطباها نقطتا المشرق والمغرب وتنصف دايرة الافق
علي نقطتين يدعي اقربهما الي القطب الشمالي شمالا ومن الجنوبي جنوبا والخط الواصل بينهما يسمي خط
نصف النهار وهذا الخط وخط المشرق والمغرب يستخرجان في سطوح الرخامات وتنصف هذه الدايرة
منطقة البروج ايضا علي نقطتين احديهما فوق الارض ويسمي عاشرا ووتد السما والاخري تحت
الارض ويسمي رابعا ووتد الارض ومن الدواير الصغار المشهورة الدايرات اليومية وهي صغار موازية
لمعدل النهار ترسم من النقط المفروضة علي الفلك الاعلي بين القطبين في جنبي المعدل بالحركة الاولي
والقوس الذي يقع فوق الافق من هذه المدارات يسمي قوس النهار ويسمي ما وقع تحته قوس
الليل اذا تمهد فاعلم ان كرة الارض يفرض عليها ثلث دواير عظام احديهما في سطح معدل النهار
اي اذا فرض معدل النهار قاطعا للعالم حدث علي بسيط الارض دايرة عظيمة ويسمي خط الاستوا
والدايرة الثانية تعرض في سطح افق الاستوا ويسمي افق القبة والثالثة في سطح دايرة نصف النهار
بخط الاستوا فالاولي في هذه الدواير تقطع كرة الارض بنصفين جنوبي وشمالي والثانية تنصف
كل واحد من هذين النصفين المذكورين فيصير كرة الارض بهاتين الدايرتين اربا عا ربعان منها
جنوبيان وربعان شماليان وكل ربع منها اذا جعل مستويا كنصف الدف ونصف الدايرة في
الشكل والمعمور منها احد الربعين الشماليين وهو الذي اشتهر بالربع المسكون لكن ذلك الربع
بتمامه غير معمور في جانب العرض بل عرض المعمور ستة وستون درجة ونصف درجة وطوله مايه
وثمانون درجة في جانب طول الربع المعمور بتمامه ثم ان ابتدا الطول لا يختلف باخذه من ناحية
الشرق من جزيرة مسماة بكنكدز او من ناحية الغرب الا ان اليونانيين اخذوه من المغرب
لقربه اليهم ولكون ازدياد الطول علي التوالي لكن المتاخرين منهم اخذوه من ساحل البحر
الغربي المسمي باوقيانوس عندهم وبطلميوس اخذ من جزاير ست مسماه بالجزاير الخالدات
وجزاير السعداء وبعد تلك الجزاير من الساحل الي الجانب الغرب عشر درجات وكانت في

زينة

قديم الزمان معمورة والان مغمورة ومن هذا الاختلاف بقيد الاطول في الزيجات والتفاوت
بانها ساحلية او جزائرية والدايرة الثانية تقطع المعمورة بنصفين احدهما غربي والاخر شرقي
فتصير الارض ثمانية قطاع مستوية ونقطة التقاطع بين الدايرة الاولى والثانية تسمى قبة الارض
اختلفوا في تقسيم المعمور من الربع المسكون الى سبعة اقاليم فبعضهم قسموا معظم المعمور من الربع
المسكون لا تمامها الذي بعده من المعدل ستة وستون درجة ونصف درجة وهذا المعظم ما يجاوز
عشر درجات في العرض ويبلغ الى حدود خمسين درجة من خط الاستوا وبعضهم قسموا تمام
الربع المسكون الى سبع قطاع دقيقة مستطيلة على موازة خط الاستوا تسمى تلك القطاع السبع
اقاليم سبعة كل اقليم يحيط به نصفا متوازيين متوازيين وموازيين لخط الاستوا
وقوسان من افق القبة يكون مقدارها اقل من مقدار كل واحد من نصفي الدايرتين المذكورين وهذا
المقدار القليل مقدار ما يوجب تفاضل ساعة في مقدار النهار الاطول لان التفاوت في كل اقليم
بين مبدايه ومنتهاه في ساعات نهاره الاطول انما هو بنصف ساعة فجعلوا هذا المقدار
تفاوت العرض لاقليمين متجاورين اذ الاقاليم في الحر والبرد في النهار الاطول انما يحس
به اذا كان فضل عرض بعضها على بعض هذا المقدار المذكور لا انقص منه ثم اعلم ان هذه الاقسام
السبع ليست اقساما طبيعية بل هي خطوط وهمية وضعها الملوك الاولون الذين طافوا الربع
المسكون مثل افريدون القبطي وسليمان ابن داود عليه السلام واسكندر اليوناني واذ [illegible]
مسيئلة في بيان سبب كون العمارة في الشمال دون الجنوب فاعلم انها يقتضيه عدم
هو احاطة الما بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والما ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي
ان يكون فوق الارض وتحت الهوى فلا بد من سبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انحدار
اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون
حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها
في البعد والحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف

ولاخفا في ان

ولا خفا في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد من السراج وعلى هذا ينتقل
العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الاخر ويكون العمارة
دايما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض
فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان في الشتا فيبلغ البرد الى حد النكاية والاهلاك
وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجية فتنحدر المياه
اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف العرق المذكور سبب
معلوم غير العناية الالهية فان ارادوا بذلك ان اراد الله تعالى ان يكون ذلك مستقر الانسان وسائر
الحيوانات المتنفسة ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد اهتدوا حيث تركوا اصلهم وجعلوا
صانع العالم فاعلا بالاختيار لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام الاكمل مسيئلة في خواص
الاستوا كل بقعة كانت على خط الاستوا فمعدل النهار يمر على سمت راسها ويكون قطباها على
افقها ويقطع افقها جميع المدارات اليومية بنصفين ظاهر وخفي فيتساوي جميع الايام والليالي
فيها في جميع السنة بمعنى انه لا يكون بينهما تفاوت محسوس وان وجد بسبب اختلاف السير في الحركة
الثانية في النصفين لجميع الكواكب فيها طلوع وغروب ومنطقة البروج تمر في كل يوم بليلته
بسمت رؤس اهل هذه البقعة مرتين مرة عند وصول اول الحمل بسمت الراس ومرة عند وصول
اول الميزان به وقطب البروج في تينك الحالتين على الافق وفصول السنة في هذه البقعة
يكون ثمانية صيفان وابتداهما وقت حلول الشمس نقطة الاعتدالين لان مبدا الصيف الوقت
الذي يكون الشمس فيه اقرب الى سمت الراس وشتان ومبداهما وقت حلولها الانقلابين
لان مبدا الشتا الوقت التي تكون الشمس فيه ابعد منه وربيعان وابتداهما وقت حلولها
اواسط الاسد والدلو لان بين شتا وصيف ربيع وخريفان مبداهما وقت حلولها
اوسط الثور والعقرب لانه يكون صيف وشتا خريف ويكون دور الفلك هناك
دولابيا مسيئلة اختلفوا في اعدال الاقاليم فذهب الشيخ الرئيس ابن سينا

الي ان اعدل البقاع هو المواضع التي علي خط الاستوا واستدل عليه بانه يتساوي
ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخري
ولان الشمس لا تلبث علي سمت روسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احد الجهتين
الي الاخري وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم
ولا تبعد الشمس عن سمت روسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم
اقرب الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وساير
ماله مدخل في تدبير الهوا وتسخينه فان البلد علي الجبل يبرد هواه والغور بالعكس وقرب
البحر يرطب فيبرد والبر بالعكس وذهب الامام الرازي الي ان اعدل البقاع هو الاقليم الرابع
واستدل علي ذلك بكثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات فيه وكون سكانه احسن
الناس خلقا وخلقا والمحقق الطوسي حاكم بينهما وقال الحق في ذلك انه ان عني بالاعتدال
تشابه الاحوال وتقارب الفصول في مقتضياتها فلا شك انه في خط الاستوا ابلغ
كما ذكره الشيخ لان وضع الشمس في فصوله بالقياس الي سمت راسهم لا يختلف اختلافا
شديدا وان عني به تواق الكيفيتين اعني اعتدال الحر والبرد فلا شك ان خط الاستوا
ليس كذلك لان الحرارة غالبة فيه كما يدل عليه شدة سواد لون سكانه من اهل الزنج والحبشة
وشدة جعودة شعورهم وغلبة الحرارة علي امزجتهم واستنشاقهم الهوا الحار وانتفاعهم
به وتوحشهم عن البارد وتضررهم منه **علم الهندسة** وهي مع متانة مسايلها ووثاقة
دلايلها بحيث لا ياتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها علم يحتاج اليه الكملة المتفكرون
في خلق السموات والارض من الحكما والمهرة المتعمقون للفتيا من الفقها ولا يستغني عنه العملة
من اصحاب الديوان وارباب دار القضا اذ الا يتيسر بدونه الارتقا في مدارج السما والاحاطة
بحال المسالك والممالك في بسيطها ويتعسر علي فاقده رعاية النصفة بين الشركا في
الاقضيا فهو احد من تفاريق العصي وعرفوه بانه علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية

لانواع

لانواع المقدار اعني الخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في امر ذاتي شامل لها وهو
مطلق المقدار فانه طبيعة جنسية لعدم تحصيله في الخارج الا في ضمن هذه الانواع وما
شابه هذا فهو طبيعة جنسية علي ما حقق في محله **مسئله** قال المهندسون الخط المستقيم
خط يقع النقط المفروضة فيه كلها علي سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض وقالوا اذا اثبت احد طرفيه علي حاله وادير علي سمت واحد حتي عاد الي وضعه حصلت الدايرة
وهي شكل يحيط به خط مستدير في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه سوا
فتلك النقطة مركز الدايرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها
والخط المستقيم الخارج من المركز الي المحيط في الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا
قطر نصف الدايرة علي وضعه وادير نصف الدايرة حتي عاد الي وضعه الاول حصلت
الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سوا
فتلك النقطة مركز الكره وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها
والمستقيم الواصل من المركز الي المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد اضلاع سطح
متوازي الاضلاع وادير حصلت الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دايرتان
متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط
مواز لكل خط يفرض علي سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع
المثبت والسطح الواصل قاعدتيه انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان قاعد [تين]
ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت احد
ضلعي القايمة من المثلث حتي يعود الي وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد
طرفيه دايرة هي قاعدته والاخري هي راسه ويصل بينهما سطح يفرض علي ذلك السطح
الخطوط المتواصلة بين محيط الدايرة وتلك النقطة واذا اثبت احد طرفي خط وتحرك
الخط مسافة قبل ان يصل الي موضع الاستقامة حصل المثلث فاذا فرض تحرك احدهما

الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم او تحرك الخط على مثله بحيث يكون قايما عليه
دايما حصل المربع وهو السطح المتساوي الاضلاع قايم الزوايا ثم ان ما نقل عنهم انما ذكروه
لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والنقطة عندهم
عرض حال في الخط الحال في السطح الحال فلا يمكن حصول الخط بحركة النقطة المتاخرة عنه في
الوجود ولا حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه
فتامل وقدح بعضهم في علم الهندسة بان ما ذكروه من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور
وهمية لا يعلم وجودها في الخارج وعليه مبنى هذا العلم الذي يدعون فيه اليقين ويعدونه من
العلوم المتسقة التي لا يطرق اليها الخطا والغلط اصلا والجواب انهم اقاموا البراهين على وجودها
وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية كالعدد المركب من الوحدات
التي هي امور اعتبارية ومع ذلك له احكام صادقة بلا شبهة لا يقال لا كمال للنفس يبقى مع بقايها
بعد مفارقة الابدان في معرفة احوال الموهومات لانا نقول قد سبق ان الموهومات قد تكون
موجودة في محل انتزاعها او عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان
بسبب ذلك الاحكام مطابقة للواقع وايضا قد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور
الغيبية فيكون مظهر الاحكامها مسيلة قال في المواقف وشرحه المثلث القايم اذا طبقنا
راس وتر قايم على ضلع من ضلعي القايمة منصوب نحو سما الزاوية ومددنا رجل الوتر من
الطرف الاخر كسلم موضوع على جدار قايم على سطح الارض يمد اسفله من موضعه الى خلاف
الجدار ولا شك انه كلما ينحط راس الوتر على شي من هذا الضلع يخرج رجله عن ذلك الضلع
بشي وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله
مثل ما ينحط به اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على الضلع الذي جر من طرفه اسفله
لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل على هذا الضلع وهو مقدار الانجرار
اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس
والبرهان

والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه انتهى كلامه ومن هذا
لا يشتبه عليك ان مجموع ضلعي المثلث اطول من احدهما فما ذكره قدس سره في تقرير البرهان
السلمي من انا نفرض ساقي المثلث خارجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سوا كان الانفراج
بقدر الامتداد وازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص
كما اذا انعكس الحال بينهما فمراده بقوله اي سوا كان الخ انه سوا كان مطابقا للواقع او لا اذ
يكفي في المطلوب بمجرد الفرض ولو لم يطابق الواقع ومن هذا القبيل ايضا ما ذكروا في
هذا البرهان من فرض الخطين الغير المتناهيين الممتدين على هيئة ساقي المثلث فانه
ربما يكون البعد غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض
فلا يمكن اخراج الساقين الغير المتناهيين فيه والشيخ يكرر في رفع امثال هذه
الايرادات ان هذا من الفروض المستعملة في الرياضات فلا يقدح فيه استحالة المفروض
فلا يرد على قوله قدس سره بان يكون الانفراج الى اخره وما اعترض به بعض المتاخرين
من ان المتبادر منه تجويز كون مجموع الساقين مساويا للوتر وهو باطل لما بين اقليدس
في الشكل العشرين من المقالة الاولى حيث قال كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث
اه ولظهور هذا الشكل يلقب بالشكل الحماري مسيلة قد برهن اقليدس في الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط
المماس لها اخذ من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة
من قطر الدايرة ومحيطها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تتمم الزاوية
الاولى من قايمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدايرة عمود على الخط
المماس كما برهن عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز
ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر والدايرة اعظم قايمة من
من غير ان تصير مثل القايمة لان اي قدر تحرك ينضاف الى تلك زاوية مستقيمة الخطين وهي

اعظم من الزاوية الحاصلة من الدايرة والقطر الي قايمة فيكون مجموعها اعظم من قايمة فيلزم
ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذه
هو الطفرة واصل هذه الاشكال منقول من العلامة القوشجي وقد يجاب عنه بان
الاصح ان الزاويه من الكيفيات المختصه بالكميات وليست كما بالذات بل الكم بالذات
هو السطح الذي هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير
اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية القايمة به فكيفية مخصوصة لا توجد
في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات الي بعضها بعض الكيفيات
مثلا لا يوجد الصفرة في الحركة من الفستقية الي السواد والبياض وفي الطعوم لا يوجد
في الحركة من الحموضة الي الحلاوة الي المرارة والحاصل ان الطفرة انما يلزم لو كان المقدار
الاصغر قد زاد علي المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد علي
السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاويه فليست مقدارا بالذات بل
هي من الكيفيات العارضه للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في الحركات الكيفيه
اقول يرد علي هذا الجواب انه وان لم يلزم في الحركة تحقق جميع الكيفيات الا انه لا بد
من كيفية واحدة مستمرة من المبدا الي المنتهي يفرض فيها جميع الكيفيات كما حقق في
رفع الشبهة المشهورة في الحركة فيلزم ان لا يفرض بعض الكيفيات في الكيفية
المستمرة فيما نحن فيه فتامل علم الحساب وهو علم بقواعد يعرف بها طرق استخراج
المجهولات العددية من المعلومات العدديه المخصوصة والمراد بالاستخراج المذكور معرفة
كميتها فموضوعه العدد اذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لكن اختلفوا في العدد هل هي
متالفة من الاعداد التي تحته او من الواحدات والمحققون ذهبوا الي الثاني واستدلوا
عليه بان تركيب العشرة مثلا من اربعة وستة ليس باولي من تركيبها من الثمانية والاثنين
ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزا

اجزا متخالفه متغايرة فيتعدد تمام مهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال ينفي تركيبه
منها ولما بطل الاول تعين الثاني قيل هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية
مغايرة لوحدانية كما ذهب اليه البعض واما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك و ح
يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة
مغايرة لموادها فدخول الواحدات ح في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته فيكون
كون كل مرتبة متميزا عن سايرها بسبب التفاوت في الاجزا المادية من خواص الكم المنفصل
لان مراتب الاجزا المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان غير متخالفة بالمهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة
انما تكون الي اجزا متساويه في المهية فالحق في تعريف العدد ان يقال هو الكمية المتالفة من
الواحدات فالوحده مقومة للعدد ونقيض له واما الواحد فليس بعدد ولا مقوم له
وقد يقال لكل ما يقع تحت العد فيقع علي الواحد مسيله الواحد وما يتالف منه ان كان
مطلقا بان لم يكن مضافا الي جملة اكثر منه تعرض تلك الجملة واحدا كالواحد والاثنين
والثلاثة والعشرة وامثالها ما لم توخذ علي انها اجزا الشيء واحد يسمي صحيحا وان كان
مضافا الي جملة اكثر منه تعرض واحدا كالواحد من الاثنين في الصورة الاولي يكون نصفا
والاثنين في الصورة الثانيه يكونان خمسين مسئلة في بيان صور الاعداد ومراتبها
فاعلم ان صورة الاعداد علي ما وضعها حكما الهند هي هذه التسع ٩٨٧٦٥٤٣٢١
ومراتبها ثلث اخذه من اليمين الي اليسار الي حيث يتفق فاولي المراتب مرتبة الاحاد
وهي من الواحد الي التسعه وثانيتها مرتبة العشرات الي التسعين وثالثتها مرتبة المات
وهي من المائة الي تسعماية ويتلوا هذه المراتب الثلث ثلث مراتب اخري اساميها هي
اسامي الاولي بعينها الا ان الاحاد من ذلك المراتب يوخذ بكل واحدة منها الف وكذا العشرات
منها والميات وهكذ يعقب كل ثلث مراتب ويسمي دورا ثلث مراتب اخري بالفا ما بلغ

اساميها هي اسامي المراتب الثلث المتقدمة عليها الا انك تزيد لفظ الالف في الاسامي
مرة بعد اخرى في الثالث وهكذا بعد تكرر المراتب الثلث هذا هي المراتب الهوائية واما
الترابية فاعلم ان كل صورة من الصور التسع اذا وقعت في اولى المراتب لاخذه من اليمين الى
اليسار بان لا يسبق عليه رقم صفر كان او عدد كانت علامة احدى المراتب الاولى
التي هي اصول الاعداد وهي من الواحد الى التسعة وان وقعت في ثانية المراتب كانت
علامة احد العقود التي هي من العشرة الى التسعين وان وقعت في ثالثة المراتب كانت
علامة احد العقود التي هي من المائة الى تسعمائة وان وقعت في رابعة المراتب وهي اول الدور
الثاني كانت علامة احد الاعداد التي هي من الواحد الى التسعة وفي خامستها لاحد العقود
من العشرة الى التسعين وفي سادستها له من المائة الى تسعمائة ماخوذة كل واحدة منها الفا
في الدور الثاني وعلى هذا قياس الادوار الاخر بعد تقييد كل من الاعداد التي من الواحد الى التسعة
والعقود من العشرة الى التسعين والمائة الى تسعمائة بالالف مرة في الدور الثاني او مرتين
وهو في الدور الثالث حسب ما تكرر كل ثلث مراتب ثم اعلم ان كل مرتبة لا يكون هناك
عدد يجب ان يوضع فيها صفر على صورة دايرة صغيرة لئلا يقع الخلل في المراتب فصورة العشرة
اذا لم يكن معها شيء من الاحاد ينبغي ان توضع هكذا ١٠ اذ لو لم يعمل الصفر كان العدد المرقوم
له واحدة لوقوعه في اول المراتب وصورة المائة ينبغي ان توضع هكذا ١٠٠ اذ لو لم يعمل
صفر اصلا كان واحدا كما عرفت وان عمل صفرا واحدا كان عشرة لوقوعه في ثانية المراتب وعلى
هذا القياس جميع الاعداد ثم انهم قالوا اصول الحساب هي التضعيف والتنصيف والجمع
والتفريق والضرب والقسمة اذ هي اعمال يحتاج اليها ساير الاعمال وهي لا تحتاج الى غيرها
مسئلة التضعيف هو ان يزاد على عدد مثله ويقابله التنصيف فهو ان ينقص منه
نصفه والمراد بالنصف ههنا عدد صحيح نسبته الى اخر كنسبة الواحد الى الاثنين فتفرض
الاخر واحدا وينسب ذلك الصحيح اليه بالنصفية لانه كسر صحيح مسئلة الجمع زيادة

عدد اقل او كثر على عدد لان زيادة العدد المساوي هو التضعيف ويقابله التفريق وهو
ان ينقص من عدد مفروض ما ليس ازيد منه سوا كان نصفا له ام لا بخلاف التنصيف فانه نقصان
النصف وهذه المعاني الاربعة لا يحتاج فيها الى مزيد تامل وتجشم عمل ما لم يتكرر واما
اذا كثر الصحاح فيحتاج الى عمل الجداول والسطور الطولية ويختص كل منهما بعمل مخصوص
فصلوه في الكتب المبسوطة مسئلة في بيان الضرب وهو في الصحاح تكرير احد العددين
بعدة احاد الاخر ويسمي احدهما مضروبا والاخر مضروبا فيه والتعريف الشامل للصحاح والكسور
هو تحصيل عدد وهو المسمي بحاصل الضرب نسبته الى احد المضروبين كنسبة المضروب
الاخر الى الواحد وبالعكس اي نسبة احد المضروبين اليه كنسبة الواحد الى الاخر ففي الصحاح
اذا ضربت الثلثة في الاربعة يكون الحاصل اثني عشر لان نسبته الى الثلثة كنسبة الاربعة
الى الواحد وهي نسبة الاربعة الامثال وكذا نسبة الثلثة اليه كنسبة الواحد الى الاربعة
وهي نسبة الربع وبالابدال نسبته الى الاربعة كنسبة الثلثة الى الواحد وهي نسبة الثلثة
الامثال وفي الكسور اذا ضربت النصف اعني واحدا من جملة اثنين فرضنا واحدا في الثلث
اعني في واحد من جملة ثلثة فرضت واحدا فكما يكون الحاصل سدسا اني واحدا من جملة ستة
فرضت واحدا فكما ان الواحد في الصحاح واحد كذلك في الكسور الا انه ينسب ذلك الواحد
الحاصل الى جملة حصلت من ضرب مخرج الكسر المضروب في مخرج الكسر المضروب فيه ثم انه لا فرق
بين ضرب عدد في اخر وبين ضرب الاخر فيه اذ الحاصل في الصورتين واحد وقد برهن
اقليدس عليه في الشكل السادس عشر من المقالة السابعة من كتابه مسئلة الواحد لا تاثير له
في الضرب اذ كل عدد ضرب في الواحد او ضرب الواحد فيه كان الحاصل ذلك العدد بعينه واما
الاثنان ففي كل عدد ضرب يكون الحاصل ضعف ذلك العدد والثلثة في كل عدد يضرب كان
الحاصل ثلثة امثال ذلك العدد او مجموع زيادة ذلك العدد على ضعفه والاربعة في كل عدد
يضرب يكون الحاصل ضعف ضعفه وان زيد مثل ذلك العدد على ضعف ضعفه كان المجموع حاصل

ضرب الخمسة في ذلك العدد **مسئلة** في بيان القسمة وهي في عرفهم طلب عدد واحد او اكثر
يكون نسبته الي المقسوم كنسبة الواحد الي المقسوم عليه وبعبارة اخري نسبة الي واحد كنسبة
المقسوم الي المقسوم عليه وان شئت قلت نسبة الواحد اليه كنسبة المقسوم عليه الي المقسوم
او نسبة المقسوم اليه كنسبة المقسوم عليه الي الواحد ومرجع الكل متحد ويسمي هذا العدد خارج
القسمة ثم ان المقسوم والمقسوم عليه اما ان يتساويا او ح يتساوي العدد الخارج والواحد
بحكم التناسب فيكون الخارج من القسمة واحدا ولا يحتاج الي عمل اصلا واما ان يكون بينهما
تفاضل و ح ان كان المقسوم اقل من المقسوم عليه لم يحتج الا الي نسبته اليه وان كان المقسوم
اكثر من المقسوم عليه فالخارج ايضا اكثر من الواحد الا انه يحتاج في معرفته الي عمل كثير
بوضع الجدول والسطور وساير ما فصلوه في المطولات **مسئلة** في بيان ما يحتاج اليه
في مباحث الكسور وقسمة الموارثة وتعيين الانصباء وهو الاشتراك والتداخل والتباين
بين الاعداد فاعلم ان كل عددين غير الواحد اذ الاحوال المذكورة لا تستقيم في الواحد
فلا يخلو حالهما من انه اما ان يعد اقلهما الاكثر اولا والمراد بالعد ان الاقل اذا نقص من الاكثر
مرة بعد اخري لم يبق من الاكثر شيء والقسم الاول يسمي التداخل والعددان متداخلين
كما بين الاربعة والعشرين مثلا والقسم الثاني اما ان يوجد عددا ثالث يعد كلا كليهما
اولا يوجد فان وجد كانا متشاركين والا فهما متباينان وطريق معرفة ان العددين متداخلان
او متشاركان او متباينان هو ان ينقص من اكثرهما ما فيه من امثال الاقل فان لم يبق منه شيء
فهما متداخلان او يبقي منه اقل من الاقل فينقص من الاقل ما فيه من امثال ذلك الباقي الي ان
يفني او يبقي اقل من هذا الباقي ثم من الباقي الاول امثال الباقي الثاني ومن الباقي الثاني
امثال الثالث وهكذا الي ان ينتهي الي باقي يعد باقيا قبله فهما متشاركان او لم
يفنه الا الي الواحد فهما متباينان اذ لا يعدهما عدد ثالث مثال المتشاركين الستة
والعشرون فان الاقل اذا نقص عن الاكثر ثلث مرات يبقي الاثنان وذلك اقل من الستة

فلا يمكن

فلا يمكن ان تعد الستة العشرين فهما ليسا بمتداخلين لكن الاثنين اذا نقصا من الستة
ثلث مرات يفنيها فعرفنا ان الاثنين يعد كليهما لانه يعد الستة كما مر ويعد العشرين
ايضا اذا نقصا منه عشر مرات ومثال المتباينين احد عشر وخمسون فان الاقل اذا
نقص من الاكثر اربع مرات يبقي ستة واذا نقصت الستة من احد عشر يبقي خمسة ثم اذا
نقصت الخمسة من الستة يبقي واحد فهما متباينان لما بين في محله انه اذا لم يفنه البقايا
الي بقيه بعد ما قبله حتي ينتهي الي الواحد فلا يوجد عدد اصلا يعدهما **مسئلة** قالوا كل
اربعة اعداد متناسبة اي كان نسبة الاول الي الثاني كنسبة الثالث الي الرابع فان مسطح
الطرفين مساو لمسطح الواسطين اي يكون حاصل ضرب الاول في الرابع مساويا لحاصل
ضرب الثاني في الثالث فاذا كانت ثلثة منها معلومة والاخر مجهولا لا يمكن ان يعلم الرابع
المجهول من تلك الثلثة مثلا اذا قيل لك اي عدد يكون نسبة الثلاثة اليه كنسبة الستة الي
الاربعة وعشرين او اي عدد يكون نسبته الي اثني عشر كنسبة الستة الي اربعة وعشرين
الي غير ذلك من الاعداد والنسب يمكن استخراج ذلك المجهول وطريقه ان تقسم مسطح الطرفين
وهو الحاصل من ضرب احدهما في الاخر علي احد الوسطين ان كان المجهول وسطا او تقسيم
مسطح الوسطين علي احد الطرفين ان كان المجهول طرفا فالخارج من القسمة مقدار المجهول وذلك
بان تضرب اولا الثلثة في اربعة وعشرين او بالعكس في المثال الاول فيحصل اثنان وسبعون
وهذا الحاصل هو المراد بمسطح الطرفين ثم تقسم هذا الحاصل ثانيا علي الستة المعلومة فالخارج
من القسمة هو اثني عشر وهو مقدار ذلك العدد المجهول الذي هو وسط الاطراف او بان تضرب
اولا اثني عشر في الستة او بالعكس في المثال الثاني فيحصل اثنان وسبعون ايضا وهو مسطح
الوسطين ثم تقسم هذا الحاصل علي اربعة وعشرين فالخارج من القسمة هو الثلثة وهو مقدار
ذلك المجهول الذي هو طرف الاوسط وقس علي هذا ساير الصور **علم الجبر والمقابلة** وهو من
فروع الحساب لانه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة علي مخصوصة

وان **مسئلة** عدد يضرب في نفسه مسمي بالنسبة الي الحاصل ضربه في نفسه جذرا في الحسا وضلعا
في علم المساحة وشيا في الجبر والمقابلة ويفرض هناك كل مجهول يتصرف فيه بحسب معطيات
السايل جذرا كان او غيره شيا ويسمي الحاصل من الضرب بالقياس الي العدد المذكور مجذورا
في الحساب ومربعا في المساحات ومالا في الجبر والمقابلة ثم اذا ضرب الجذر في هذا الحاصل سمي
الحاصل الثاني كعبا ومكعبا اذا عرفت هذا فاعلم انه ان كان في احد المتعادلين من الاجناس استثنا
كما في قولنا عشرة الا شيا تعدل الاربعة اشيا فالجبر رفع الاستثنا بان يزاد مثل المستثني
المستثني علي المستثني منه فيجعل العشرة كاملة كانه جبر نقصانها او يزاد مثل المستثني
علي عديله كزيادة الشي المثال بعد جبر العشرة علي اربعة اشيا حتي يصير خمسة وان كان في الطرفين
فالمقابلة تنقص الاجناس من الطرفين بعد واحدة وقيل هي تقابل بعض الاشيا ببعض علي
المساواة كما في المثال المذكور اذا قوبلت العشرة بالخمسة علي المساواة وسمي العلم بهذين العلمين
علم الجبر والمقابلة لكثرة وقوعهما فيه **مسئلة** قالوا الاجناس المتعادلة كلما كانت عدتها اقل
كان تعرف المجهول منها اسهل واورد وافيه مسايل ستا سموها بالست الجبريه
فلنورد منها مسئلة واحدة هي اظهرها برهانا وهي اشيا تعدل عددا ونريد ان نعرف المجهول
الذي فرضناه شيا فالطريق في استخراج الشي الواحد من تلك الاشيا ان تقسم العدد المعادل
للاشيا علي عدد الاشيا سوا كانا متساويين او مختلفين ليخرج الشي وهو اما كسر او صحيح
او كلاهما مثلا سوق المسئلة اقتضي ان اربعة اشيا تعدل عشرة قسمت العشرة علي اربعة
خرج اثنان ونصف وهو الشي الذي اربعة منه يساوي عشرة وتمام تفصيل هذه المباحث
وتحقيقها في المطولات **علم الارثماطيقي** وهو علم يبحث فيه عن خواص الاعداد ومن خواصها
ان كل عدد فهو نصف مجموع حاشيته المتقابلتين من طرف القلة والكثرة المتساويتين في
البعد منه في الترتيب الطبيعي للاعداد كالعشرة فانها نصف مجموع تسعة واحد عشر
وكذا نصف مجموع ثمانية واثني عشر وهكذا سبعة وثلثة عشر وستة واربعة عشر وعلي هذا

القياس

القياس ثم ان ضعف كل عدد يساوي مجموع حاشيته وثلثه اضعاف مثل حاشيته ونصفها
كالثلثون فانه ثلثه اضعاف عشرة ويساوي العشرين مع نصفه وكذا نصف كل عدد يكون
ربع حاشيته وثلثه سدسها بل كل كسر منه نصف ذلك الكسر منهما وايضا كل عدد فمربعه
يساوي بسطح حاشيته مع مربع الفضل بين ذلك العدد واحدي الحاشيتين فان العشرة مربعها
اعني المائة يساوي مسطح التسعة في احد عشر مع مربع الواحد وهكذا ومنها ان العدد اما
تام او زايد او ناقص فالتام العدد الذي اذا جمعت كسوره يكون المجموع مساويا له كالستة فان
اجزاءها نصف وهو ثلثة وثلث وهو اثنان وسدس وهو واحد والمجموع ستة والناقص
هو الذي يكف المجموع من كسوره ناقصا منه كالثمانية نصفه اربعة وربعه اثنان وثمنه واحد
والمجموع سبعة والزايد هو الذي يكون المجتمع من كسوره زايدا عليه كاثني عشر نصفه ستة وثلثه
اربعة وربعه ثلثة وسدسه اثنان والجزء من اثني عشر واحد والمجموع ستة عشر ومنها ان
ان العدد اما زوج او فرد فالزوج هو المنقسم بمساويين بلا كسر كالاثنين والاربعة
والستة وغيرها والفرد ما لا يكون كذلك كالثلثة والخمسة والاحد عشر ثم الزوج ان قبل
تضعيف مرة واحدة فقط يسمي زوج الفرد كالعشرة او مرارا او ينتهي الي واحد يسمي زوج
الزوج كالثمانية وان لم ينته اليه فهو زوج الزوج والفرد كالعشرين ومنها ان العدد
اما اول او مركب فالاول ما لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والمركب ما يعده
غير الواحد كالاربعة يعده اثنان والتسعة يعده الثلثة والخمسة عشر يعده الخمسة والثلثة
ومنها ان العدد اما منطق او اصم فالمنطق قد يراد به المجذور وهو ما يكون حاصلا من ضرب
عدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب ثلثة في نفسها ويراد بالاصم ما يقابله وهو
ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما له كسر
من الكسور التسعة وبالاصم ما يقابله وهو ما لا يكون كذلك **علم المساحه** وهو ايضا
من فروع علم الحسا لانه علم يعرف فيه طرق استعلام المجهولات العدديه العارضه علي المقادير

لان المساحة عبارة عن تحصيل كمية ما في الممسوح من امثال الممسوح به واجزائه او كليهما
ثم الممسوح به في الخطوط خط مفروض كذراع او قدم او اصبع او قبضة او غير ذلك وفي
السطوح مربع ذلك الخط المفروض وفي الاجسام مكعبه ثم انهم يمسحون الاجرام
الفلكية بكرة الارض وابعادها بنصف قطرها ولهذا جرت عادتهم بتقديم مساحتها
على مساحة الاجرام الفلكية العلوية **مسئلة** في مساحة الارض واعلم ان مقدار الدرجة
من الدايرة العظيمة التي تفرض على سطح الارض على ما وجده القدما ستة وستون ميلا
وثلثا ميل وطريق معرفتها هو ان يسير شخص واحد من خط الاستوا الى جانب الشمال مثلا
فكلما بعد عنه يرتفع القطب الشمالي من الافق بمقدار بعده عنه فاذا بلغ مقدار ارتفاعه الى درجة
واحدة من الفلك فقد قطع هذا السائر مقدار درجة واحدة من الارض وهكذا الحال في الدرجتين
وغيرهما فظهر انه لا حاجة في معرفة مقدار تمام الارض ومساحتها الى السير على جميعها حتى
يقال انه غير واقع لاحد اصلا فمن اين علم مقدار جميع الارض هذا ثم ان الميل ثلث فرسخ
بالاتفاق وذرعانه اربعة الالف على ان كل ذراع اربعة وعشرون اصبعا عند المتاخرين
وثلثة الاف على ان كل ذراع اثنان وثلثون اصبعا عند المتقدمين والاصبع بالاتفاق
ستة شعيرات معتدلة ضمت بطون بعض منها الى ظهور بعض اخر فمقدار الميل عند القدما
والمتاخرين واحد بالحقيقة وان اختلف عدد ذرعانهما اذ التفاوت التي في عدد الاذرع
يرتفع بالتفاوت الذي بين عدد الاصابع وتحقيقه ان الميل على التفسيرين ستة وتسعون
الف اصبع مع ان مقدار الاصابع بالاتفاق شيء واحد فكل فرسخ اثنا عشر الف ذراع بذراع
المتاخرين وتسعة الاف ذراع بذراع القدما فمساحة سطح الارض بتمامه هو الحاصل من
ضرب قطرها في محيطها وهو عشرون الف الف وثلثمائة واربعة وستون الف فرسخ
وبيانه ان محيط كل دايرة ثلثة امثال قطرها ومثل سبع قطرها فاذا فرض قطرها واحدا كان
محيطها ثلثة وسبع واحد واذا بسط الواحد والثلثة اسباعا كان نسبة سبعة الى اثنين

وعشرين

وعشرين تقريبا ولهذا اذا كان قطرها معلوما ومحيطها مجهولا ضربنا القطر في اثنين
وعشرين وقسمنا الحاصل على سبعة فالخارج من القسمة مقدار المحيط وان كان بالعكس
بان كان المحيط معلوما والقطر مجهولا ضربنا المحيط في سبعة وقسمنا الحاصل على اثنين وعشرين
فالخارج من القسمة هو القطر ولما كان القطر مائة وعشرين جزءا اصطلاحا يكون المحيط
على هذا القياس ثلثمائة وسبعة وسبعين جزءا وسبع جزء فاذا ضرب فراسخ درجة واحدة
عند القدما وهي اثنان وعشرون فرسخا وتسعا فرسخ في ثلثمائة وستين درجة بلغ
الحاصل ثمانية الاف فرسخ وهي قدر محيط الدايرة العظيمة الارضية فيكون قطرها
هو الخارج من قسمة قدر المحيط على اثنين وعشرين بعد ضربه في سبعة وهو الفان
وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا ونصف فرسخ تقريبا فيكون الحاصل من ضرب في
محيطها هو ما ذكر ولهذا قيل ان السطح الحاصل من ضرب قطر الكرة في خط يساوي محيط
اعظم دايرة تقع في الكرة مساو للسطح المحيط بالكرة معناه انه لو ضرب قطر الكرة في مقدار
محيط اعظم دايرة تقع في الكرة حصل مربع ساحة مساوية للسطح المحيط بالكرة واما مساحة
الربع المسكون فهو ربع مساحة سطح الارض بتمامه واما مساحة المعمور من الربع
المسكون فطريق تحصيلها ان يمسح اولا القطعة التامة الشمالية من الارض التي قطبها اعني
تلك القطعة افق القبة ونصف نهارها وقاعدتها هي مقدار نقطة يكون بعدها عن خط
الاستوا كتمام الميل كله وان ينقص تكسير تلك القطعة من تكسير نصف بسيط الارض ويوخذ
نصف الباقي فهذا النصف هو التكسير الارض **علم الابعاد والاجرام** وهو علم يعرف به ابعاد
الكواكب عن مركز العالم ومقدار جرمها اما بعدها فيعلم بمقدار واحد كنصف قطر الارض
الذي يمكن معرفته بالفراسخ والاميال والذرعان والاصابع والشعيرات واجرامها فيعرف
مقدارها بجرم الارض واعلم ان مباحث هذا الفن في غاية البعد عن القبول ولذلك ترى اكثر
الناس اذا سمعوا ان البعد بين كوكبين من الكواكب وبين الارض كذا مسافة وان عظم جرمه كذا

القدر

ولوروسهم ورايتهم يصعدون وهم مستكبرون وقالوا ان هذا الا كرب مفتري وذلك لعدم
اطلاعهم علي احكام الهندسة والمناظرة واعتقادهم انه لا سبيل الي ذلك التقدير الا بالصعود والقرب
من تلك الاجرام ومساحتها بالايدي **مسئلة** جرم الشمس مائة وسبعة وتسعون مثلا لجرم
الارض بمقتضي الرصد الجديد الكوركاني واما بحسب الرصد الايلخاني كما هو مذكور في التذكرة
وشروحها وفي تفسير القاضي بيضاوي في اوايل سورة بني اسرائيل انها مائة وستة وستون مثلا
للارض وربع وثمن مثل الارض وجرم الارض تسعة وثلثون مثلا وربع مثل القمر فالشمس ستة
الاف وستمائة واربعة واربعون مثلا للقمر وجرم الارض بالنسبة الي عطارد الفان مثلا وستة
وثلاثون مثلا للزهرة والمريخ مثل الارض ونصفها والمشتري اثنان وثمانون للارض
وربعها وزحل سبعة وسبعون مثلا للارض **مسئلة** من مركز العالم الي محدب كرة النار
اثنا واربعون الف فرسخ وسبعمائة وسبعة فراسخ **مسئلة** قال صاحب سلم السما في علم
الابعاد والاجرام زعم بعض المتاخرين ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس واستدل علي ان المسافة
المذكورة في المجسطي التي بين محدب فلك مايل القمر ومقعر فلك الشمس لا يسع فيها تخيننا
فلكي الزهرة وعطارد فضلا عن ان يسعا فيما بين محدب جوزهر القمر ومقعر فلك الشمس
ومع ذلك لم يلتفتوا الي مقادير انصاف اقطار الكواكب مع انها جميعها اكثر من نصف قطر
عالم الكون والفساد بعشرة الاف فرسخ ومائتين وسبعة وعشرين فرسخا وجعلوا الابعد
لكل كوكب البعد الاقرب للذي يليه من فوق وكنت برهة من الزمان كلفت بحل هذه
الاشكال وشغفت بما يفتح عنه العقال فاستعنت بفتح الابواب علي ان يلهمني ما هو
الحق في هذا الباب ويهديني الي طريق الصواب وطفقت اشتغل بالاعمال الحسابية في
استنباط تلك الابعاد واستخرجت تقويم القمر وعرضه بتاريخ الخسوفين الذين اوردهما
بطلميوس في المجسطي ببابل رصدهما لمعرفة قطر القمر واستانفت مرة بعد مرة استقصا
بحيث لم يهمل ثانية بل ثالثة حتي ظفرت علي كسورها التي لم يلتفتوا اليها في استخراج

عرض

عرض القمر في الخسوفين المذكورين فاخذتها محسوبة حتي حصل مقدار ثخن فلكي النيرين
بحيث يسع ما بين فلكيها فلك الزهرة وعطارد ويبقي قدر يسع فيه ثخن جوزهر القمر
ولم تمس الحاجة الي تغيير الرصد المشهور انتهي كلامه ومن اراد استقصا هذه المباحث والاحاطة
بالبراهين الدالة عليها فعليه المطولات **علم الموسيقي** والموسيقي لفظ يوناني معناه في
لغتهم الالحان فجعل اسما للعلم رياضي يبحث فيه عن احوال النغم من حيث يأتلف ويتنافر
وعن احوال الازمنة المتخللة بينها ليعلم كيف يؤلف اللحن فقد دل هذا الحد علي ان الموسيقي
يشتمل علي بحثين احدهما البحث عن احوال النغم انفسها وهذا القسم يختص باسم التاليف
والثاني البحث عن احوال الازمنة المتخللة بينهما وهذا البحث يخص باسم علم الايقاع ثم ان
اول من خاض في هذا العلم فيثاغورث تلميذ سليمان ع ل م حيث راي في المنام ان احدا قال
له قم واذهب الي ساحل البحر الفلاني حتي تحصل علما فلما انتبه ذهب اليه فلم يحط بشيء ثم عاد
فراي كذلك فذهب ثانيا فعاد كالاول ثم راي ثالثا فعلم انه حق فذهب ثالثا وتفكر وكان جمع
جم من الحدادين حاضرين هناك وكانوا يضربون المطارق علي وجوه متناسبة فتنبه فيثاغورث
لتلك المناسبات وبعد التامل صنف الة واوتارها من ابريسيم وكان يغني ويقول هذا مما
يوجه النفس الي الله تعالي ويرغب عن الدنيا فاجتمع الناس عليه وزاد الحكما بعده الي ان بلغ اسطاطاليس
فصنف الارغنون وحكي ان فيثاغورث عرج بنفسه الي العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه
وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الي استعمال القوي اليه ورتب
عليها الالحان والنغمات فدون علم الموسيقي **مسئله** اللحن يستعمل في عرف اهل هذا الفن
في مجموع نغم نغمات مختلفة لها ترتيب ومحدود وقد يقيد بان يقترن به كلام مفيد فيكون
ما يترنم به القراء والخطباء لحنا وقد يزاد علي ما ذكر ان يكون ذلك الكلام دالا علي معان محركة للنفس
تحريكا ملايما واما النغمة فهو صوت لابث زمانا علي حد من الحدة والثقل ومجموع نغمتين مختلفتين
بالحدة والثقل سواء كانا متلاصقين او كان بينهما نغمة يسمي بعدا ثم للاجتماعات النغم اسما اخر

بيان ابريسيم ٢

فمن اجتماعاتها ما يخص المجموع منها باسم الجنس ولا يخلو الجنس من ابعاد فوق واحدة
ومنها ما يخص المجموع منها باسم الجمع ولا يخلو الجمع من زيادة علي جنس واحد واما التصرف
علي عدد النغم المفروضة جمعا علي ترتيب مقبول متفق والانتقال متفق وايقاع متفق
فهو التلحين مسيئلة الاصوات تتخالف جهارة وخفا بسبب اختلافاتها البعيدة
عن الفصول وتتخالف حدة وثقل بسبب اختلافاتها المناسبة للفصول
ثم ان اسباب الحدة اما في الاوتار فثلثة القصر والدقة والتوتير ومقابلاتها اعني
الطول والغلظ والارخا اسباب للثقل واما في الالات ذوات النفخ فسببها اربعة
ضيق التجويف وضيق المنافذ التي هي مخلص الهوا في وجه الالة وقرب المنفذ من فم
النافخ وشدة القوة الدافعة للهوا ومقابلاتها اسباب الثقل ولا يخفي ان هذه الاسباب
بحسب تعاونها وتعارضها يوجب زيادة المسبب ونقصانه فان التوتير يعاون
القصر في احداث الحدة والارخا يعارضه وهكذا يعاون الدقة القصر والغلظ يعارضه
ولذلك لا يكون نغمة الوتر الموتر القصير الدقيق احد من نغمة وتر يساويه في القصر والتوتير
لكن يكون غليظا ويجوز ان تكون نغمة وتر طويل غليظ احد من نغمة وتر قصير دقيق
بسبب توتير الاول وارخا الثاني الا ان استعداد الثقل في الوتر الاطول زايد وهكذا
في مثل الالة المسماة بالناي يجوز ان يكون نغمة المنفذ البعيد من مدخل الهوي احد
من نغمة المنفذ القريب منه بسبب ضيق الاول وسعة الثاني او بسبب القوة الدافعة
للاولي وضعف الثانية ولذلك ترا المنافذ في وجه الناي في الاغلب ثمانية وعدد
النغم المختلفة في الثقل والحدة التي يوجدونها زايدة عليها مسيئلة في كيفية
حدوث النغم اما بسبب حدوثها من الحلق فهو ان القوة الدافعة للكبد تحرك الهوا
عن القصبة بشدة فمن قرع الهوا علي اجزا الحلق يحدث الصوت واذا حدث
تلك القرعات زمانا محسوسا علي سبيل الاتصال والتشابه في القوة والضعف صارت

سببا

سببا لحدوث اصوات بل صوت واحد يلبث زمانا محسوسا علي حد معين من
الحدة والثقل فعلم انه اذا لم يكن شدة الدفع لا يوجد الصوت لان النفس في ذاته عار
عن الصوت وعلم ايضا ان سبب حدوث الحدة والثقل من نغمات الحلوق شدة دفع
الهوي وضعفه ولهذا لا تنفك الحدة عن الجهارة غالبا ولا الثقل عن الخفا واما بعض
الناس فيتصرفون بحسب الطبع في مخلص الهوي اعني الفم والقصبة بتصنيف وتوسيع
فيتهيا لهم بذلك احداث الحدة والثقل ولهذا لا يعرض لهم في احداث الحدة ما يعرض
لغيرهم من المشقة فلاجرم يكون نغماتها الذ لتشابه جهاراتهم وخفائهم بخلاف
نغمات غيرهم بسبب اختلافهما فيهما اختلافا موجبا للتنافر واما سبب حدوث
النغمات في الالات ذوات النفخ فهو ان اجزا الهوي اذا اندفعت بشدة يقرع جوانب
التجويف فيتصادم من جانب الي جانب من جزء الي جزء وهكذا يتردد مستديرا الي ان يتخلص
من منفذ فبحسب قرعه علي جوانب التجويف والمنفذ وقوة اجتماع الاجزا وتكاثفها
او تخلخلها يوجب صوتا معينا من طبقات الحدة والثقل واذا استمر هذا السبب
زمانا علي وتيرة واحدة يوجب حدوث النغمة علي الوجه المذكور في الحلق وسبب
انه كلما كان الهوا المدفوع بعيدا من القوة الدافعة يكون اجتماعه وتراكمه اقل فيكثر
تشتيته ويضعف فيه الاستحصاف فيوجب الثقل يكون نغمة المنفذ القريب
من فم النافخ احد من نغمة المنفذ البعيد منه ولهذا السبب كلما كانت القوة الدافعة
اقوي تكون النغمة احد واما سبب حدوث النغمات عن الاوتار فهو ان الاوتار
اذا قرعت قرعة يحدث فيها اهتزازا من حيث ان الوتر اذا مدت واطلقت
بميل حال اطلاقه ميلا قويا حتي يرجع الي وضعه الطبيعي وبسبب قوة الميل
يتجاوز الطرف الاخر الي من سمت وضعه فيميل ثانيا الي وضعه لكن بقوة اقل من الاولي
في المجاوزة عن سمت وضعه فيعود ثالثا الي وضعه ايضا بقوة الثانية في المجاوزة

وهكذا الي ان يستقر علي وضعه الاول وبسبب هذا الاهتزاز يدفع الهوا عن نفسه
فيحدث بينه وبين الهوا قرعات متصلة متوالية فيكون كل منها سبب حدوث
صوت وبسبب توالي القرعات في زمان محسوس تصير الاصوات متصلات واحدا
ويستلزم حدوث نغمة بسبب اللمث علي حد معين من الحدة والثقل فزمان النغمة
زمان الاهتزاز فاذا اضمحلت الحركة الاهتزازية تنقطع النغمة وعلي هذا الحال حدوث
النغمة عن ساير الاشيا المهتزة كالاجسام المنطبقة وغيرها كالكاسات فانها اذا
قرعت تهتز وتدافع الهوا فيحدث قرعات متصلة بل اصوات متتالية بل صوت واحد
لابث زمانا محسوسا علي حد معين من الحدة والثقل بسبب ثبات سببه الذي هو
استحصاف جرم الكاسات فيودي الي حدوث النغمة **مسئلة** في لواحق النغم واعلم
انه يعرض علي النغم عدة اشيا من باب الكيف كالصفا والكدورة والخشونة والنعومة
التي تعرض بسبب انقسام الهوا المدفوع الي قسمين قسم الي طريق الفم وقسم
الي جانب الدماغ في انطباق الشفتين وكالكيفيات التي تعرض علي النغمة بسبب
بعض الاعراض النفسانية كالخوف والرجا والحزن والفرح بحيث يحصل للمستمع
شعور من تلك الكيفيات علي تلك الاحوال ومثل الحروف والالفاظ المركبة منها
وبعض هذه العوارض يصير سببا لزيادة قبول النغمة وبعضها سببا لكراهتها
ومن الحروف ما يوجب الشناعة كالطا والظا والعين والغين والصاد والضاد
والقاف خصوصا اذا لم يراع التلفظ بها (التلطف في) والبعض بخلافها كالتا والرا واللام
والنون والها **علم التشريح** وهو علم بتفاصيل اعضاء الحيوان وكيفية قصدها
وما اودع من عجايب الفطرة واثار القدرة ولهذا قيل من لم يعرف الهيئة والتشريح فهو
عنين في معرفة الله تعالي **مسئله** في تشريح العين فاعلم ان الابصار يحتاج فيها الي
رطوبة ثابتة صافية تقبل الاشباح فبالحري ان تكون التها جوهرا دماغيا مثل

الرويه

الرويه واما السمع والشم فيحتاجان الي ثقبين يدخل اليهما الهوا ويفعل فيهما فقوة
الابصار ومادة الروح الباصرة تنفذ الي العينين من طريق العصبتين المجوفتين ويغشي
هاتين العصبتين ثلثة اغشية اثنان ينبتان من الغشايين الذين للدماغ
وهما رقيق من تحت وصفيق من فوق والثالث يتحد الي العين من جملة الغشا المحلل
للقحف وانما جوفت العصبات لتنفذ فيها الجسم اللطيف اعني الروح النفساني
الباصر وهو المسمي روحا باصرة وانما يتصلان بالفتق ليحسن اعتماد كل واحد منهما
علي الاخري واستقادت اليه فلا يسترخي وليكون لتادية الابصار مجمع واحد ولذلك
ما يوجب انكسارها دون الروية ورويه الواحد اثنين وليكن الروح المتصلة الي احد
العينين ممكنة من الرجوع بقوتها الي العين الاخري عن طريق قريب اذا اصابت
تلك افة او منع واذا انحدرت العصبة والاغشية التي تصحبها الي العين اتسع طرف
كل واحد منها اتساعا يحيط بالرطوبات التي في الحدقة التي اوسطها الجليدية وهو
رطوبة صافية كالبرد والجليد مستديرة ما هو الي الخارج منها مايل الي التفرطح ليكون
ليكون اوفر مقدارا فيحصل لصور المرييات موضع متسع وما هو الي الداخل منها مستدق
يسير ليحسن انطباقها في الاجسام الملتقمة لها ليحسن التقامها اياها وجعلت هذه
الرطوبة في الوسط لانه اوفي الاماكن بالحرز ووراها رطوبة اخري باتيها من الدماغ
ليغذوها وهذه الرطوبة تشبه الزجاج الذايب صفا يضرب الي قليل الحمرة اما الصفا
فلانها يغذ والصافي واما قليل الحمرة فلانها من جوهر الدم ولم يستحيل الي مشابهة
ما يغتذي به تمام الاستحالة وانما اخرت هذه الرطوبة ايضا لانها تنصب من
الدماغ اليها بتوسط الشبكية فيجب ان يلي جهته وهذه الرطوبة بعلو النصف
الاخير من الجليدية الي اعظم دايرة فيها وتسمي الرطوبة الزجاجية وقدام الجليدية رطوبة
اخري تشبه بياض البيض تحتوي علي الزجاجية والجليدية احتوا الشبكة علي الصيد

ثم ان طرفا العصبية ... وتسمي الرطوبة البيضية

فلذلك سمي شبكة وينبت عن طرفها نسج عنكبوتي يتولد منه صفاء لطيف ينفذ معه
خيطان من المشيمي وذلك الصفاوة حاجز بين الجليدية وبين البيضية ويسمي طبقة
عنكبوتيه وانما كان رقيقا كنسج العنكبوت لانه لو كان كثيفا قايما في وجه الجليدية
لم يبعد ان يحجب الضوء عن الجليدية من طريق البيضية واما طرف الغشا الرقيق فانه يمتد
وينسج عروق كالمشيمة لانه ينفذ بالحقيقة وليس يحتاج الي ان يكون جميع اجزاه
مهياة للمنفعة الغذايية بل الجز الموخر ويسمي طبقة مشيمية واما ما جاوز ذلك الحد
الي قدام مايلا الي الغلظ والملون ذا لون بين السواد والبياض ليجمع البصر وليعدل
الضوء فعند اطباق البصر عند الكلال التجا الي الظلمة او الي التركيب بين الظلمة والضوء
ويسمي طبقة عنبية ولا يتم احاطتها من قدامه ليلا يمنع تادي الاشباح الي الجليدية
بل يخلي قدامه فرجة وثقبة كما من العنب عند نزع عرقه وفي تلك الثقبة العنبية
يقع التادية واذا اشتدت منعت الابصار واما الغشا الاخير فهو صفيق جدا يحس
الضبط ويسمي موخره طبقة صلبية ومقدمه يحيط بجميع الحدقة ويشف ليلا يمنع
الابصار ويسمي ذلك طبقة قرنية لانها تشبه القرن المنحوت وهي بالحقيقة مولفة
من طبقات رقاق اربعة كالقشور المتراكمة ان تقشرت منها واحدة لم تعم الافة ومنها
ما يحاذي الثقبة لان ذلك الموضع الي السترة والوقاية احوج واما الثالث فيختلط
بالعضلات المحركة للحدقة ويمتلي لحما ابيض ويسمي الطبقة الملتحمة فهي جسم صلب
يقي العين ويرطبها ويشدها وغذاوها من الطبقة الصلبة التي هي في اصل العين
لان بينهما عروق **مسيلة** في تشريح الدماغ واعلم ان له تجاويف ثلثة اعظمها
البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الي البطن الموخر
وقد اودعت الحواس الخمس الباطنة في هذه التجاويف الثلثة فان الحس المشترك مرتب
في مقدم التجويف الاول والخيال في موخره والوهم مرتب في مقدم البطن الاخير والحافظة

مرتبة في

مرتبة في اخره والمتخيلة مرتبة في البطن الاوسط وانما علم اختصاص هذه القوي
بهذه المواضع بان الافة اذا تطرقت الي حد هذه المواضع اختل فعل القوة التي
تنسب اليه **علم الطب** وهو علم بقوانين يتعرف منها احوال بدن الانسان
من جهة الصحة وعدمها لتحفظ حاصلة وتحصيل غير حاصلة ما امكن فموضوعه
بدن الانسان من الحيثية المذكورة فان قلت قد يبحث فيه عن الادوية والاغذية
كقولهم الزنجبيل حار قلت المراد بدن الانسان يتسخن باكل الزنجبيل وهكذا
الحال في كل مسيلة حكم فيها علي ما ليس يصدق عليه انه بدن الانسان ثم الطب
ينقسم الي نظري والي عملي والمراد بالنظري ما يفيد التصديق الحاصل بالنظر من غير
ان يتعرض فيه لبيان كيفية عمل مثل ما يقال ان الاركان اربعة والامزجة تسعة
والاخلاط اربعة والاعضا اما مفردة او مركبة وان اصناف الحميات ثلثة والمراد
بالعملي ما يتعلق بكيفية عمل مثل ما يقال الاورام الحارة يجب ان يقرب اليها في الابتدا
ما يردع ثم بعد ذلك يمزج في الرادع بالمرخي وعند الانتها يقتصر علي المرخيات المحللة
وفي الانحطاط يقتصر علي المحللات الصرفة بخلاف الاورام الباردة فانها لا يجب ان
يستعمل في الابتدا الرادعات الصرفة خوفا من تحجر المادة بل يضاف اليها المرخيات
وقد يطلق الطب علي الملكة الحاصلة من مزاولة الاعمال والتجربة **مسيلة** قال الاطبا
ان الحمية في الصحة كالتخليط في المرض يعني لا يجوز التوقي عما تشتهيه النفس بالكلية
لانه يضر بالبدن اضرارا بليغا وينكسه ويكسله وكان النبي ع م ياكل ما يتفق له من
الاطعمة اللذيذة ويحب بعض منها لمناسبتها المزاج المطهر وميلان طبيعته الطاهرة
اليها كالحلوا والعسل والدبا والبطيخ ولحم الذراع وغيرها **مسيلة** قالوا المداومة
علي الاغذية الردية ردية لانها تسقط الشهوة ويكسله ومن اعتاد ان يستمرها فينبغي ان لا
يغتربها لانه يولد علي طول الايام امراضا ردية فليتركه بالتدريج بل ينبغي ان لا يتقيد

بطعام واحد في الاكلات ويتفنن فيها لان لكل جديد لذة والطبيعة اذا القيت الجديد
توجهت اليه بنشاط وافر وتهضمه هضما بالغا وتوصله الي الاعضا واذا القيت المالوف
المكرر لم تقبل عليه كل الاقبال فيفسد في هضمه من الهضمات الاربع **مسئلة** قالوا
البسيط لا يصلح غذا للبدن فالما انما يحتاج اليه لبرودة الغذا وترقيقه وايصاله الي
المجاري الضيقه وانعاش الحرارة الغريزية وكان النبي ع م يتحري الما ويستعذبه وزعم
بعض الصوفيه ان شهوة الما كاذبة قال جربناها فوجدناها كاذبة وجربها غيرنا ايضا
وليس الحال كما قالوا الحرارة الغريزية الانسانية لا تبقي مادامت علي اعتدالها بترقيق
مايزيد علي البدن من الغذا فلابد من الما نعم ربما يكتسب بالاعتياد والارتياض ملكة
التوقي عنه لان الطبيعة اذا لم ترد الما توجهة الحرارة الي المواد فتذيبها ولكن فيه مضار
كثيرة لانه يضعف الدماغ والعصب ويسرع الهرم لفرط تحليله الرطوبات الغريزية
مسئلة سيل الشيخ ابو علي ابن سينا عن استعمال الهندبا غير مغسولة فكتب ارتجالا
روي عن النبي عم م انه كان يامر بتناول الهندبا غير مغسوله وقال سيتقطر عليه من
طين الجنة والمحققون من الاطبا ايضا استحبوا ان توخذ عصارته غير مغسولة ويستعمل
غير مطبوخ واكثر ما يرون فيه ان يصفي ويبالغ في ترويقه فعلم ان الشرع لم يهمل جانب
الطب وبني عليه مسايل كثيرة منها النهي عن استعمال الما المشمس معللا بانها تورث
البرص وقد ورد في بعض الايات والحديث الاشارة جل الاحكام الطبيعية بل كلها
كما حكي الثعلبي ان الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق فقال لعلي ابن الحسن الواقدي
في كتابكم من علم الطب شيء والعلم علمان علم الاديان وعلم الابدان فقال له جمع الله تعالي
الطب في نصف اية من كتابه وهو قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا فقال النصراني ولا يروي
عن نبيكم شيء من الطب فقال جمع النبي ع م الطب في كلمات وهو قوله المعدة بيت
الدا والحمية راس كل دوا واعط كل بدن ما عودته فقال ما ترك كتابكم ولا نبيكم

لجالينوس

لجالينوس طبا **مسئلة** في بيان كون الاية مشتملة علي الاشارة الي الاحكام الطبيعية
وهو ان مرجع جميع المباحث الطبيعية الي حفظ الصحة وذلك انما يكون بايصال الشبيه
والمناسب علي المزاج وذلك بان يراعي كل مزاج وسن وفصل علي ما يليق به بحماية
الرطوبة الغريزيه وحراستها عن التحلل الزايد علي المجري الطبيعي وملاك الامر
في ذلك هو تعديل الاسباب الضروريه المسماة عند الاطبا بالستة وهي الهوا
المحيط بالبدن والماكول والمشروب والنوم واليقظة والسكون والحركة والاستفراغ
والاحتباس والاحداث النفسانيه من الغضب والفرح والغم والخوف وغيرها
وقد اشير في الاية الي رعاية الاعتدال في جميعها لان السرف هو التجاوز عن الحد
اما بالافراط او التفريط فقد اشار الي ما هو ملاك الامر في حفظ الصحة بقوله كلوا
واشربوا اشارة الي الماكول والمشروب وفي تاخير الشرب اشارة الي انه انما يحتاج اليه
بعد الغذا ليكون برودة له ولذلك قد يستغني عنه لعارض كغلبة الرطوبة الغريبة
كما لبعض المشايخ المستسقين المبرودين وانه لا ينبغي الشرب علي الريق فانه
يورث امراضا رديه مثل الاستسقا ولا بين الغذا فانه يفج الغذا وقوله ولا تسرفوا
اشارة الي رعاية الاعتدال في جميع اسباب الضرورة فانه لا يجوز الاسراف لا في برودة
الهوي ولا في سخونته ولا في رطوبته ولا في يبوسته ولا في الشرب ولا في تركها ولا في النوم
ولا في اليقظة ولا في السكون ولا في الحركة ولا في الاستفراغ ولا في الاحتباس ولا في
الاحداث النفسانية ولا في تركها فان الخروج من الاعتدال في كل من الجانبين في كل
الصور يضر بالبدن مثل الافراط في برودة الهوا يورث النزلة والصرع والزكام وفي
الرطوبة يورث العفونة والسدد والامتلا وفي اليبوسة يورث ضعف الدماغ المودي
الي الامراض الرديه والافراط في السخونة يورث الامراض الحارة والحميات الحاده وفرط
التحليلات المودي الي سقوط القوي الذي هو منشا الفاسد في المزاج والافراط

في النوم يرخي القوي النفسانيه ويبلد ويكسل ويحلل الارواح لان النوم يوجه الحرارة
الغريزيه الي باطن البدن فيبرد الظاهر ويسخن الباطن وفرط السخونه يحلل المواد
المحموده واما الافراط في اليقظه فيضعف الدماغ ويسي الهضم بتحليل القوة ويجوع
بتحليل المادة ويخاف منه الجنون والافراط في الاكل يورث التخمة التي هي اصل كل
داء ويصير في الدماغ والعصب والافراط في تركه يوجب سقوط القوي وتحليل المواد
وربما افضي فرطه لتحليل الاعضا الاصليه المتكونه من المني وح يحدث الدق وبالجملة
بقاء البدن بدون الغذا محال والافراط في الحركات النفسانيه قاتل لانها يلزمها حركة الروح
الي الخارج دفعه كما في الغضب او قليلا كما عند الفرح واللذة او الي داخل دفعه كما عند
الفزع او قليلا قليلا كما عند الغم او الي خارج وداخل كما عند الخجل لانه مركب من الفزع لان
النفس تنقبض تارة بواسطه ذلك الامر المنافر وتفزع منه وينقبض اخري ولذلك يختلف
يختلف اللون علي الخجل والحركات النفسانيه يلزمها سخونة ما تحرك الروح اليه من
الداخل والخارج وبرودة ما تحرك عنه منها فاذا افرطت اوجبت الموت للاحتقان في
صورة الحركة الي الداخل والتحليل البالغ في صورة الحركة الي الخارج والافراط في السكون
النفساني مبرد مبلد يوجب الامراض البلغميه من السدد والفالج والحميات البلغميه واوجاع
المفاصل والافراط في الاستفراغ يلزمه تحلل الروح والبرودة واليبوسة بالذات والامراض
السوداويه والبلغميه بالعرض والافراط في الاحتباس يوجب السدد والعفونه
والامتلا وسقوط الشهوة والحاصل ان لكل من الاشخاص مزاجا معتدلا شخصيا
صحيحا وابقاه علي حاله موجب لحفظ صحته وانحرافه الي كيفيه زايدة او ناقصة موجب
الامراض فالاسراف في تلك الاسباب يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فربما يكون
يكون حد ما اسرف بالنسبة الي شخص في طرف التفريط وبالنظر الي اخر في طرف الافراط
واقتصادا والنسبة الي ثالث بل بحسب الفصول ايضا والاسنان فان لكل فصل وسن

كيفية خاصه

كيفية خاصة يتاثر البدن منها مثلا للصيف كيفية الحرارة واليبوسة وللربيع كيفية
الحرارة والرطوبة وللخريف اليبوسة والبرودة وللشتا البرود والرطوبه فمن الحرارة ما
افراطا في الصيف دون الشتا والخريف والصبي يلزم الحرارة والرطوبة الغريزيه
والشاب الحرارة واليبوسة والكهول البرودة واليبوسة والشيخوخة البرودة والرطوبة
الغريزيه البالة فمن حد من الكيفيات ما يكون افراطا في شي من الانسان ولا يكون افراطا
في اخر فعلم من هذا التفصيل ان الاية مشتملة علي جمع مسايل حفظ الصحة واذا دعي
الصحة لم يحتج اعني دفع المرض مع ان فيها اشارة اليه ايضا فانما يكون من انحراف
المزاج عن الاعتدال الي كيفية من الكيفيات فدفع المرض انما يكون برده الي الحال
الاعتدالي وتوضيحه ان الشخص ما دام فيه الكيفيات علي ما ينبغي له في هذا
الزمان وفي هذا الحال فهو صحيح المزاج فاذا زاد او نقص احدي الكيفيات حدث المرض
فالمرض انما يحدث باسراف في كيفية من الكيفيات اما سارحة بان لا يكون قايمة
بمادة زايدة علي ما ينبغي له للبدن كما في الحميات الحادثه من ملاقات مسخن بالفعل
كالحركة العنيفة او بالقوة المسماة بحمي اليوم او يكون مادية اي قايمة بمادة زايده
كالحميات الصفراوية والسوداوية والبلغمية والدموية وغيرها وعلاج المرض رفع
تلك الكيفية اما بنفسها واما بدفع المادة التي هي حاملتها فالمعالجة انما هو بتركيب
الافراط والتفريط وتوفي الاعتدال والاقتصاد مسيلة الاطبا طبقوا بين
الاركان الاربعة والفصول الاربعة لانهم نسبوا الصفرا والشباب والصيف الي العنصر
الناري في كيفية الحرارة واليبوسة والدم والصبي والربيع الي العنصر الهوي والبلغم
والشيخوخه والشتا الي العنصر الماي والسودا والكهول والخريف الي العنصر الارضي
لا يقال قد تقرر عندهم ان حفظ الصحة يكون بالمناسب ودفع المرض بالمضاد وقد
تقرر ايضا ان حدا قليلا من الحرارة بالنسبة الي الابدان الحارة والفصول الحارة

يوجب للمقرر وبينهما تناف ظاهر لانا نقول المناسب لكل مزاج هو ذلك المقدار
الخاص من الكيفيات فالزيادة على ذلك المقدار يوجب انحرافه عن الاعتدال مسئلة قالوا
الابدان التي هي احر في اصل مزاجها يكون تاثرها عن الادوية الحارة اقل بل قد يكون الادوية
الحارة بالقياس اليها باردة كالزيت فانه بالقياس الى بدن الفرس بارد وبالقياس الى بدن
الانسان حار لان مزاج الفرس احر من مزاج الانسان مسئلة قالوا النبض والبول والبراز
من العلامات الدالة على الاحوال البدنية دلالة ظاهرة وعرفوا النبض بانه حركة وصفية
للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم ولاخراج فضلاته واما الشرايين ويقال
لها العروق الضوارب وهي اعضا نابتة من القلب ممتدة بجوفه طولا عصبانية رباطية
الجوهر لها حركات منبسطة ومنقبضة لترويح القلب والروح ونفض البخار الدخاني
ولتوزيع الروح على اعضاء البدن الا انه اختير عرق الساعد في امر الجس لسهولة اخذه
لا نحوج الى كشف شي كما يحوج اليه عرق الصدر ولعدم استتاره باللحم كما في بعض الشريان
ولقلة المحاشاة عن كشفه للطبيب بخلاف عرق الرجل والصدر ومع ذلك فانه قريب من
القلب محاذ له انهم عدوا الوزن من ادلته وقال الشيخ ابو علي وينبغي ان يعلم في النبط
موسيقارية وبيانه الموسيقا والة الغنا كالبربط وغيره والموسيقي كما عرفت يبحث فيه
عن النغمة وقد عرفت ايضا ان مجموع نغمتين مختلفتين بالحدة والثقل يسمى بعدا فمنه
ما يستلذه الطبع ويسمي متفقا وملايما او موزونا ومنه ما يستكرهه ويسمي منافرا
وغير ملايم وغير موزون فالنبض الموزون هو الذي يوجد فيه نسبة ملايمة موزونة
بين حركاته وسكناته ويدركه من له قدرة وملكة على صناعة الموسيقارية علم السماء
وهو علم يعرف به احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي البسايط اعني السموات وما فيها
والعناصر الاربعة وتلك احوال طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها
وهي من اقسام العلم الطبيعي الذي يبحث فيه عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه

مطلق الجسم

حار
لطيف وهو الحريف
كثيف هو المز
متوسط بينهما وهو المالح
بارد
لطيف وهو الحامض
كثيف وهو العفص
متوسط بينهما وهو القابض
معتدل بينهما
لطيف وهو الدسم
كثيف وهو الحلو
متوسط بينهما وهو التفه

مطلق الجسم الطبيعي بسيطا كان او مركبا من حيث هو معرض للتغير في الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك واعلم ان البسايط كما انها
موضوعة لهذا العلم كذلك موضوعة لعلم الهيئة الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي
علم السماء والعالم عن طبايعها وما يتبعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات
المسايل مع اتحاد الموضع فلا يطرد قولهم تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات مسئلة
قالوا الفلك قابل للحركة الوضعية لان كل جز من اجزائه المفروضة لا يختص بطبقة يقتضي
حصول وضع معين ومجازات معينة لتساوي الاجزا في الطبيعة لبساطتها فكل جز
يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جز اخر وما ذلك الا بالحركات ولما امتنعت
المستقيمة تعينت المستديرة اورد عليه ان البسايط التي يستدل بها تدل على
على نقيض المدعي لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان يتحرك الى جميع الجوانب وهو
محال بالضرورة او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح وايضا اذا تحرك
البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين متعينين ساكنين ومن دواير
مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات
مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطو مع استواء جميع النقط المفروضة في ذلك
البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الداير الصغيرة والكبيرة بالحركة
البطية والسريعة وان ترجح بلا مرجح والجواب منع لزوم ترجيح احد الامور المتساوية
على الاخر بلا مرجح لجواز ان يكون ذلك الترجيح لامر عايد الى محركه وتوضيحه ان تعين
نقطتين للقطبيه وتعين دايرة لان يكون منطقة وتعيين خط لان يكون محورا
دون ساير النقط والدواير والخطوط من توابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك
يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان يتنك النقطتين والنقطة تلك الدايرة المعينه
والمحور ذلك الخط المعين الحركة لاحد امور ثلثه اما لان مادة كل فلك من الافلاك

لا يقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطو المعينين والي الجهة المعينة اولانها وان كانت
قابلة لساير انواع الحركات والي ساير الجهات لكن العناية بالسافلات لا يحصل الا من تلك
الحركة المخصوصة اولان تشبه كل فلك بالجوهر المقارن الذي هو معشوقه لا يحصل الا تلك
الحركة **مسئلة** اتفقوا علي ان الافلاك متحركة علي الاستدارة دايما لكن اختلفوا في الارض
في انها هل هي ساكنة في وسط العالم بحيث ينطبق مركز ثقلها علي مركز العالم واليه ذهب
الجمهور ام هي متحركة ابدا اما الي اسفل او حول مركزها من المغرب الي المشرق خلاف الحركة اليومية
التي اعتقدها الجمهور والاول يستلزم ان لا يزال الارض تنزل في خلا غير متناهية لما في
طبيعتها من الثقل الهابط ويبطله اثبات تناهي الابعاد وايضا لو كانت هابطة لوجب
ان يصل اجرام الكواكب كل يوم حسا ولو فرضت صاعدة دايما لكنا كل يوم اقرب الي الفلك
فكان يزداد عظم الكواكب في الروية هذا ثم انها لو كانت متحركة علي نفسها لزم ان لا توجد
الحركة اليومية بل انما تتخيل ح بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس
الينا دون اجزا الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينهما فانا علي جز معين منها فاذا
تحرك من المغرب الي المشرق ظهر علينا من جانب الشرق كواكب كانت مختفية بحدبة الارض
وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن ان الارض ساكنة
في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون متحركا من المشرق الي المغرب بل ليس ثمة فلك اطلس
حتي يتحرك بالحركة اليومية علي خلاف التوالي وذلك كواكب فانه يري السفينة ساكنة مع حركتها
حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويري البحر متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه
مع ظن انه ليس متحركا اصلا بالذات ولا بالعرض وكذلك يري القمر سايرا الي الغيم حين يسير
الغيم اليه وكذا يري غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور يتفق في غلط الحس
وابطلوا هذا الوجه ايضا بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة
واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الي جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق موضعه

الذي

الذي رمي منه بل يبقه الارض لان الارض علي ذلك التقدير يقطع في ساعة واحدة الف
ميل وفي عشر ساعات مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفليه
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الي خلاف جهة
حركتها ان تمر عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركة الارض جميعا واللازم
بط لاستو المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الثاني الحجر يرمي الي فوق
فيعود الي موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الي المشرق
لكان الحجر ينزل من مكانه الي جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه
حركة الحجر صاعدا وهابطا وضعف هذان الوجهان بانه يجوز ان يشايعها الهوا المتصل
بها مع ما يتصل به السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا
يلزم شي من ذلك فان السهم ح يتحرك الارض تبعا للهوا التابع لها فلا يتجاوز موضعه
الذي رمي منه في الجانبين الا بحركته نفسه فيتساوي المسافتان كذلك الحجر يتحرك بحركتها
فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه والوجه الثالث هو ان الارض فيها مبدا ميل
مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير فلا يكون متحرك علي الاستدارة حركة
طبيعية ويرد عليه انا لا نم وجود ذلك المبدا فيها الان وجوده فيها مبني علي ان الاميل
له اصلا لا يتحرك قسرا والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه وليس لهذه المقدمه
دليل يقوم علي ساق كما عرف في مباحث الميل ثم لا نم تنافي الميلين متي يلزم المنافات
بين المبداين لاجتماعهما في العجلة والكرة المدحرجة **مسئلة** كل بسيط فشكله الطبيعي
هو شكل الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحده فالفاعل الواحد في المقابل الواحد
لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوي الكري ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال
يكون جانب منه خطا وجانب اخر سطحا واخر نقطة وفيه نظر لانه لو اريد الافعال المختلفه
بالشخص يتوجه عليه ان الكرة المجوفة لذلك اذ لها سطحان وان اريد المختلفه نوعا يتوجه

بيان تخلصها

عليه الشكل العدسي والبيضي اما القول بتحقق النقطة فيهما لجهلها فمما يكذبه الحس والتخيل
الصحيح **علم الاكري** وهو علم يبحث فيه عن احوال المعارضة الكرة من حيث انها كرة من غير نظر
الي كونها بسيطة او مركبة عنصرية او فلكية فموضوعه الكره بما هو كرة والكرة جسم محيط به
سطح واحد مستدير في داخله نقطة تكون يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية
وتلك النقطة مركز حجمها سواء كانت مركز ثقلها ايضا كما في الكرة المتشابهة الاجزا او يكون
غيرها كما في الكرة التي نصفها نصفها حديد ونصفها خشب فان مركز حجمها في المنتصف واما
مركز ثقلها ففي النصف الحديدي ثم ان تلك الخطوط الخارجة انصاف اقطار الكرة وكل واحد من
الخطوط الخارجة منها الي السطح المحيط من الجانبين قطر لها فان ذلك القطر هو القطر الذي يتحرك
عليه الكرة بمنزلة الخشبة الوسطانية التي يدور عليها البكرة فذلك القطر محور لها وطرفا
قطبا الكرة وقطعة الكرة اما تامة سوكانت نصف الكرة او اكبر او اصغر منه واما غير تامة
كما اذا قطعت الكرة كحرات البطيخ فالتامة قطعة منها يحيط بها قطعة من سطحها ودائرة
فقط وهي الحادثة من توهم قطع سطح مستو الكره الي قطعتين احديهما هي القطعة المذكورة
والاخري هي ما بقي منها وهذه الدايره فصل مشترك بين القطعتين والعظم دايرة تقع فيها
ما ينصفها وح يتحد مركز جميعهما والا فلا قطب القطعة نقطة علي سطحها يتساوي
خطوط الخارجة منها الي محيط القاعدة ويسمي راس القطعة ايضا والخط المستقيم الواصل
بينه وبين مركز القاعدة يسمي ارتفاع القطعة وسهمها ايضا **مسئلة** اذا ماست
كرة حقيقية سطحها حقيقية فانما تماس بنقطة فان اخرج من موضع المماسة من
السطح خط قايم عليه علي زوايا قايمة فان مركز الكرة علي ذلك الخط القايم فلتماس كرة سطحها
ما علي نقطة ا ولنخرج من نقطة ا عمود علي السطح وهو خط **ا ب** فنقول ان مركز الكرة يكون
علي خط **ا ب** والا فامكن غيره فليكن مركز الكرة نقطة **ح** ولنصل بينهما بخط **ح ا** فهو ايضا
يكون عمودا علي ذلك السطح لما تبين في الشكل الرابع من المقالة الاولي من اكر ثاوذوسوس

انه اذا اخرج

95

انه اذا اخرج من مركز الكرة الي موضع المماسة خط يكون ذلك الخط عمودا علي السطح وقد كان
خط **ا ب** ايضا عمودا عليه فقد خرج من نقطة واحدة بعينها علي سطح واحد بعينه خطان مستقيمان
علي زوايا قايمة في جهة بعينها وذلك قد تبين امتناعه فليست نقطة **ح** مركز الكره **مسئلة**
الدواير المتوازية التي في الكرة اقطابها ولعدت باعيانها وهذا مما لا يشتبه علي من له تخيل
صحيح ومع ذلك برهن عليه في الشكل الاول من المقالة الثانية من اكر ثاوذوسيوس
مسئلة اذا كانت في كرة دايرتان متساويتان متوازيتان فان الدايرة العظمي التي تماس
احدهما تماس الاخري ايضا وهذا هو الشكل السابع من المقالة الثانية من اكر ثاوذو
سيوس **مسئلة** اذا دارت كرة علي محورها دورانا تاما معتدلا فان جميع النقطة علي
بسيطها خلا ما كان منها علي المحور ترسم دواير متوازية اقطابها اقطاب الكرة
ويكون قايمة علي المحور وقد برهن عليه في الشكل الاول من كتاب اوطولوقس **علم
المناظر** وهو علم يتعرف منه اوضاع المبصر في كمية وكيفية واختلاف اوضاعه واشكاله
باعتبار قربه وبعده ومسامته وانحرافه وما يتوسط بين الناظر والمبصرات واسباب
ذلك واما منفعته فمعرفت ما يغلط فيه البصر من احوال المبصرات ووجوهها
وكيفية التحرز منها **مسئلة** في بيان كيفية الابصار واعلم ان للمذاهب المشهورة للحكما
في الابصار ثلاثة الاول مذهب الاشراقيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين
علي هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم
فذهب جماعة الي ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخري منهم الي انه مركب من خطوط
شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركز ثم يمتد متفرقة الي المبصر
فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع اطراف تلك الخطوط
لم يبصر ولذلك يخفي علي البصر المسام الذي في غاية الرقة في سطوح المبصرات وذهب
جماعة ثالثة الي ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهي الي المبصر تحرك

علي سطحه في جهة طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب

الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره

بالانطباع

قالوا ان مقابلة البصر للباصرة يوجب استعداد يفيض به صورته علي الجليدية والاراي شيا واحدا

شيين لانطباع صورته في جليدية العينين بل لابد من تادي الصورة من الجليدية الي الملتقي

ومنه الي الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة الي ملتقي العصبتين المجوفتين والي

الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية بعد

فيضان الصورة علي الملتقي وفيضانها عليه معد لفيضانها علي الحس المشترك والثالث

مذهب طايفة من الحكما وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بالهوي المتوسط بين

البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك الة الابصار ودلايل الفرق

مع ما عليها ولها مذكور مفصلا في الكتب المبسوطة مسيلة في بيان انه لم يرى العينية في

الماء كالاجامة ولم يرى الشجر المستقيم علي الشط متنكسا في الماء ولم يرى الوجه طويلا عريضا

ومعوجا بحسب اختلاف شكل المراة وبيانه ان روية الاشيا علي القول الاظهر انما هو بخروج

الشعاع علي هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته علي سطح المرئي ويتفاوت

مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية

التي علي سطح المخروط الشعاعي ينفذ الي المرئي علي الاستقامة الي طرفيه اذا الشفاف المتوسط

بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي

هوا ما يلي المرئي معا كما في العنبة المرئية في الما فان تلك الخطوط اذا وصلت الي ذلك

الماء انعطفت ومالت الي سهم المخروط ثم وصلت الي طرفي المرئي فتكون زاوية راس

المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولي ولذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الامر

مالت الخطوط الي خلاف جانب السهم فيرى اصغر مع كون المرئي شيا واحدا في جميع الصور

ثم ان الانعطاف سواكان الي جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية

الشعاع

الشعاع بكثير واما وجه الثاني فهو ان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الما الي الشجر

انما ينعكس اليه علي هيئة اوتار الالة الحدبا المسماة في الفارسية بچغك فاذا كان الشجر

علي الطرف الاخر انعكس الشعاع الي راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والي ما تحت راسه

من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر علي طرف الرائي كان الامر في الانعكاس علي

عكس ما ذكر الا ترى انك اذا استرت سطح الما من جانبك يستتر عنك راس الشجرة في

الصورة الاولي وقاعدته في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الي راس الشجر

اطول من جميع الخطوط المنعكسة الي ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه

علي الترتيب حتي يكون اقصرها هو المنعكس الي قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك

الانعكاس لتعودها في روية المرئيات بنفوذ الشعاع علي الاستقامة فيحسب الشعاع

المنعكس نافذا في الما ولا نفوذ هناك اذ بها لا يكون الما عميقا بقدر طول الشجر فتحسب

لذلك انه راس الشجر كثير انزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في

الاجزا علي الترتيب فتراه كانه متنكس تحت سطح الماء واما الثالث فشبيه انه اذا فرض

المراة كنصف قالب سطوانه مستديرة فتكون كسطح مقعر من نصف الاسطوانة المستديرة

المجوفة فاذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله

قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الي طول الوجه انما ينعكس من خط مستقيم

مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الي عرض انما ينعكس من خط منحن مساو

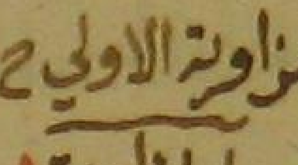
لعرض الوجه والزاوية التي يوثرها هذا المنحني اصغر من التي كان يوثرها علي تقدير كونه

مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض

الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لان الاشعة المنعكسة

الي طول الوجه انما ينعكس من خط منحن مساو لطول الوجه فيرى طوله اقل وان نظر اليها بحيث

يكون طولها موربا في محاذاة الوجه ترى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس عن

خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المراة مقعرة يري وسط الوجه غايرا
واذا كانت محدبة يري ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا يستتبع اختلاف
الوجه في الروية مسيلة اذا انعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمراة والما
الي ما يقابله وتحدث هناك زاوية مساوية لزاوية الشعاع وليكن ا الحدقه وح سطح المرايا
وب هو المري من سطح وه مقابل المري بحيث يكون وضعه منه كوضعه في الحدقه فاب هو
ب الشعاع المنعكس وزاوية ابح زاوية الشعاع علي سطح المري من جانب وزاويته ه ب ي
زاوية الانعكاس عليه في جانب وهي مساوية للزاوية الاولي ح  ي ولما تساوتا
وجب ان تساويا زاويتا اب ده ب ح ولما زاوية اب ه فهي الواقعة بين خطي
الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينبغي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قايما علي سطح
المري فينطبق عليه الخط المنعكس علم النجوم وهو علم يبحث فيه عن احوال الكواكب باعتبار
حركاتها واوضاعها بالنسبة الي العلويات والي ما تحتها من الارضيات ليستدل بها
علي الحوادث السفليه فانه جرت العادة الالهية بان يدبر الامر من السماء الي الارض فليس
فيه الا اعتقاد انه تعالي خص كل واحد من الكواكب وساير الاوضاع الفلكية بقوة وخاصة
يظهر منها اثر مخصوص وليس فيه محذور قال عز قايل ما خلقنا السما والارض وما
بينهما لاعبين نعم اعتقاد ان الكواكب موثرة وان الحوادث مسندة اليها من غير مدخلية
في ذلك لتاثير القدرة القديمة فكفر وضلال مسيلة في الكواكب السبعة وافلاكها
وهي زحل مشتري مريخ شمس زهره عطارد قمر كل واحد منها علي فلك وافلاكها
علي الترتيب المذكور ابعدها من الارض زحل واقربها القمر ويسمي الشمس والقمر بالنيرين
والشمس اعظمها والقمر اصغرها والباقية بالخمسة المتحيرة وتسمي الثلثة الاول بالعلوية
وزحل والمشتري بالعلويين والزهره وعطارد بالسفليين وباقي الكواكب التي علي السما
غير هذه السبعة تسمي بالثوابت وهي علي فلك ثامن فوقه فلك تاسع يسمي فلك الافلاك

والفلك

97

والفلك الاطلس وهو يحرك الجميع من المشرق والمغرب والكواكب عليه وكل واحد من هذه السبعة
يتحرك حركة خاصة مخالفة تلك الحركة مسيلة في سير الكواكب الشمس يتم دورها في سنة
وتسير كل برج شهرا تقريبا والقمر يتم دوره في سبعة وعشرين يوما وثلث يوم ويسير كل برج
في سير الكواكب اكثر من يومين وانقص من ثلثة ايام وزحل يتم دوره في قريب من ثلثين
سنه ويسير كل برج في سنتين ونصف ويرجع في كل اثني عشر اشهرا ونصف شهر اربعة
اشهر ونصفا والمشتري يتم دوره في اثني عشرة سنة ويسير كل برج في سنة ويرجع
في كل ثلثة عشر شهر اربعة اشهر والمريخ يتم دوره في سنتين الا اشهرا ونصف ويقطع برجا
اذا كان سريع السير في شهر ونصف ويرجع في كل سنتين وشهر ونصف قريبا من شهرين
ونصف والزهرة يتم دوره في حدود سنة وتقطع برجا اذا كانت سريعة السير في سبعة
وعشرين يوما فيكون في كل سنة وسبعة اشهر ونصف راجعة شهرا ونصفا تقريبا وعطارد
يتم دوره ايضا في حدود سنة ويقطع برجا اذا كان سريع السير مستقيما في ستة عشر
يوما ويكون في كل ماية وستة عشر يوما راجعا اثنين وعشرين يوما واما الثوابت فيتم
الدورة في اربعة وعشرين الف سنه ويقطع برجا في الفي سنة في درجة في ستة وستين
سنه تقريبا مسيلة في النظر الكواكب وتناظر بعضها الي بعض اما النظر
فاذا اجتمع كوكبان في درجة واحدة ودقيقة واحدة من برج واحد كان ذلك قرانهما ومقارنتهما
فان كان ذلك بين الشمس والقمر يسمي اجتماعا وان كان بين الشمس وبين واحدة
المتحيرة يسمي احتراقا لذلك الكوكب واذا تساوت درج كوكبين ودقايقهما في برجين
احدهما ثالث الاخر سمي ذلك تسديسا لان البعد بينهما يكون سدس الفلك
وان كان احدهما رابع الاخر سمي تربيعا وان كان احدهما خامس الاخر سمي تثليثا
وان كان احدهما سابع الاخر سمي مقابلة ومقابلة النيران يسمي استقبالا وان كان احدهما
ثاني الاخر او سادسه او ثامنه او ثاني عشر منه لم يكن بين الكوكبين نظر فظهر ان لكل

كوكب تسديسين وتربيعين وتثليثين من جانبيه ومقابلة واحده واحدة ومقارنة
واحدة ويكون الجمع ثمانية انظار ولا يعتبر للراس والذنب مع الكواكب الا المقارنة ويسمي مجاسده
ولا يكون للزهره وعطارد مع الشمس الا الاحتراق ولا لاحدهما مع الاخر الا القران والتسديس
وذلك لانهما لا يبعدان عن الشمس بعد ساير الكواكب اما الزهره فلا تبعد عنها في جانبيها
اكثر من سبع واربعين درجة واما عطارد فلا يبعد من جانبيها اكثر من سبع وعشرين درجة
واذا كان الكوكب متوجها الي احد الانظار كان متصلا واذا زال عنه كان منصرفا واما التناظر فعلي
وجهين احدهما كوكبين يكونان في جزئين متساويين في طول النهار اعني في الجزئين في
جنبي اول السرطان والجدي متساوي في البعد عنه مثلا يكون احدهما في عشرين درجة من
الثور والاخر في عشر درجات من الاسد كان بعد كل واحد منهما اما عن اول السرطان فبرج
وعشر درجات واما عن اول الجدي فاربعة بروج وعشرون درجة والثاني يكون بين
كوكبين في جزئين متساويين في المطالع اعني في جزئين عن جنبتي اول الحمل والميزان
متساوي في البعد عنه كما يكون احدهما في عشرين درجة من الحمل والاخر في عشر دجات
من الحوت فان بعد كل واحد منهما اول الحمل عشرون درجة عن اول الميزان خمس بروج
وعشر درجات مسيلة في ظهور الكواكب واختفائها وساير احوالها واعلم ان العلوية
تختفي في المغرب قبل احتراقها بايام وتظهر في المشرق بعده بايام ويكون احتراقها
في وسط ايام استقامتها ومقابلة الشمس اياها في وسط ايام رجوعها ورجوعها فيما بين
تثليثي الشمس والسفليان يحترقان في وسطي رجوعهما واستقامتهما وتختفيان في
في المغرب في اوايل رجوعهما ويظهران في المشرق في اخره وتختفيان في المشرق قبل احتراقهما
الذي في وسط استقامتها ويظهران في المغرب بعد مسيلة في بيوت الكواكب وقبالاتها
الجدي والدلو بيتا زحل والقوس والحوت والحوت بيت المشتري والحمل والعقرب بيتا
المريخ والثور والميزان بيتا الزهره والجوزا والسنبله بيتا عطارد والسرطان بيت القمر

والاسد بيت الشمس ومقابل كل كوكب قباله فبيتا النيرين قبالا زحل وبيتاه قبالهما
وبيتا المشتري قبالا عطارد وبيتاه قبالا المشتري وبيتا المريخ قبالا الزهره وبيتاها
قبالا المريخ وليس للراس والذنب قبال ولا بيت مسيله في اشراف الكواكب وهبوطاتها
شرف الشمس في الدرجة التاسعة عشر من الحمل وشرف القمر في الدرجه الثالثه من الثور
وشرف زحل في الحادية والعشرين من الميزان وشرف المشتري في الخامسة عشر في السرطان
وشرف المريخ في الثالثه والعشرين من الجدي وشرف الزهره في السابعه والعشرين من الحوت
وشرف عطارد في الخامسة عشرة من السنبله وشرف الراس في الثالثه من الجوزا وشرف الذنب في
الثالثه من القوس وبرج الشرف كله شرف الا ان تلك الدرجة اقوي وما دام الكوكب متوجها
اليها يكون قوة الشرف في الازدياد واذا جاوزها صارت في الانتقاص وهبوط كل كوكب
يقابل شرفه ودرجاتهما واحدة وحال الهبوط كحال الشرف والله اعلم مسيلة في احوال الكواكب
زحل والمريخ نحسان اكبرهما زحل والمشتري والزهره سعدان اكبرهما المشتري وعطارد سعد
مع السعود ونحس مع النحوس والنيران سعدان من التثليث والتسديس نحسان من المقابله
والتربيع والمقارنه والراس سعد والذنب والكبد نحسان وايضا العلويه والشمس ذكور والذكور
والزهره والقمر انثيان وكل ذكر نهاري الا المريخ وكل انثي ليليه وزحل بارد يابس والمريخ والشمس
حاران يابسان والمشتري والزهره حاران رطبان باعتدال والقمر بارد رطب وعطارد مع
كل كوكب ياخذ طبيعته وخاصيته مسيله في احوال الانظار التثليث والتسديس
نظر المودة واقواهما التثليث والمقابلة والتربيع نظر المبغضة واقواهما المقابلة ونظر الصداقه
الي السعود محمود ونظر العداوة اليها غير مذموم ونظر العداوة الي النحوس مكروه ونظر الصداقه
اليها ليس بتلك الكراهة والمقارنه والمجاسدة مع السعود اتم في السعادة ومع النحوس اشد
في النحوسيه والتناظر يقوم مقام النظر مسيلة في مدلولات الكواكب السبعة زحل كوكب المشايخ
والدهاقين وارباب البيوتات القديمه والمشتري كوكب القضاة والاشراف واصحاب المناصب

والمريخ كوكب المتحده واصحاب الاسلحه والاتراك واللصوص والشمس كوكب الملوك والعظما واصحاب
الامر والنهي والزهره كوكب النسا والخدام واهل الطرب والمعاشرين وعطارد كوكب الكتاب
واصحاب الدواوين والقمر كوكب الرسل والبرد والمسافرين علم الاصطرلاب وهو علم يبحث
فيه عن كيفية استعمال الة يتوصل بها الي معرفة كثير من الامور النجوميه علي اسهل طريق واقرب
ماخذ فلنذكر نبذا منها مسئله في معرفة اخذ الارتفاع لما الشمس فاذا اردت ان تاخذ ارتفاعها
فعلق الاصطرلاب بيدك اليمني وحاذ الشمس واجعل راس العضادة علي الايمن جزا
التسعين التي علي الاصطرلاب ثم حرك العضادة الي ان ينفذ شعاع الشمس من ثقب الشطيه
العليا الي ثقب الشطية السفلي وانظر الي راس العضادة علي اي جزو وقع من اجزا التسعين
فما كان فهو ارتفاع الشمس في تلك الساعة واما الكواكب والقمر وقرص الشمس من ورا الغيم
فالزم الاصطرلاب بيمينك وحاذ الكواكب وغمض عينيك حتي يخرق بنظرك من ثقب
الشطية العليا الي السفلي فاذا رايت الكوكب من الثقبتين جميعا فانظر راس العضادة علي
اي جزو وقع من الاجزا التسعين فهو ارتفاع ذلك الكوكب وكذا يعمل برووس الحيطان والاشيا
المرتفعة كالمنارات وغيرها مسيلة في معرفة استخراج الطالع فاذا اردت ان تعرف
الطالع فضع جزو الشمس علي مثل الارتفاع الذي اخذته شرقيا او غربيا وانظر ما علي افق
المشرق فهو الطالع وما وافا خط وسط السما فهو العاشر ونظير الطالع هو السابع ونظير
العاشر هو الرابع مسيلة في معرفة غاية ارتفاع الشمس في نصف النهار اخذنا ارتفاع الشمس
قبل انتصاف النهار ثم تاخذ بعد وقت اخر ولا يزال كذلك ما دام الارتفاع اخذا في الزيادة الي
الي ان تقف ولا يزيد وتريد ان تاخذ في النقصان فان ذلك غاية ارتفاع الشمس في ذلك اليوم
وان شيت فضع جزو الشمس علي خط نصف النهار فعلي اي مقنطرة وقع فهو غاية ارتفاع
الشمس في نصف النهار ذلك اليوم مثال ذلك وضعنا ستة درج من القوس علي خط نصف
النهار فوقع علي مقنطرة لو فهو ارتفاع نصف نهار ذلك اليوم في جهة الجنوب مسيلة في
معرفة الظل

معرفة الظل من الارتفاع لاي وقت شيت من النهار اذا اخذت الارتفاع من الشمس فانظر الي
راس العضادة الاخر علي اي جزو وقع من اجزاء الظل لذلك الوقت فاذا كان الظل مقسوما بالاصابع
فاصابع وان كان بالاقدام فاقدام مسيلة في معرفة ظل نصف النهار كل يوم تاخذ ارتفاع الشمس
نصف النهار ارفع ما يكون وتنظر راس العضادة الاخري علي اي شي وقع في اجزا الظل فما
كان فهو ظل نصف النهار في ذلك اليوم مسيلة في معرفة اخر وقت الظهر واول وقت
العصر في اي وقت شيت تعرف ارتفاع الشمس في نصف النهار وتعرف بالراس من العضادة
ظل نصف النهار في ذلك اليوم فان كان الظل اصابع زدنا عليه اثني عشر اصبعا وان كان
اقداما زدنا عليه ستة اجزا ونصف جزو فما بلغ نضع عليه راس العضادة وننظر الي راسها
الاخر علي اي جزو وقع من اجزا الارتفاع فما كان فهو ارتفاع الشمس لوقت اخر الظهر واول العصر
فاما اول وقت الظهر فانه اذا كانت الشمس في نهاية ارتفاعها في ذلك اليوم مسيلة في معرفة
عرض اي بلد شيتنا فانقص غاية ارتفاع راس الحمل في ذلك البلد من تسعين فما بقي فهو
عرض البلد وان شيت فانقص غاية ارتفاع السرطان من مايه وثلثة عشر جزو وثلث
وربع فما بقي فهو عرض البلد وان شيت فانقص غاية ارتفاع الجدي من ستة وستين جزو
وثلث وعشر يبقي عرض البلد علم التعبير وهو معرفة تفسير الرويا وتعبير المنامات فلابد
من تحقيق الرويا وكيفيتها وبيان سببها فاعلم انهم اختلفوا في حقيقة الرويا فذهب
جمهور المتكلمين الي انها خيال باطل اما المعتزله فلقد شرطوا الادراك حالة النوم وهي المقابلة
واثبات الشعاع وتوسط الهوا الشفاف والبنية وانتفا الحجاب الي غير ذلك من الشرايط
المعتبره في الادراك فما يراه النايم ليس من الادراك في شي واما عند اصحابنا وان لم يشترطوا
في الادراك شيا من تلك الشرايط المعتبرة عند المعتزله لم يجر عادته تعالي بخلق الادراك في الشخص
وهو نايم ولان النوم ضد الادراك فلا يجامعه وقال الاستاد ابو اسحاق ان الرويا ادراك
حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النايم من نفسه في نومه من ابصار المبصرات وسمع المسموعات

واول من عبر الرويا من الانبيا ابراهيم عليه وعليهم من الله الصلاة والسلام ومن الصحابة ابو بكر الصديق رضي الله عنه ومن النسا عايشة ام المومنين رضي الله عنها ومن التابعين سعيد ابن المسيب ومن الفقها الشافعي ومن الزهاد شقيق البلخي ومن الحكما افلاطون ومن الاطبا بقراط ومن مشايخ الصوفيه حسن البصري ومن الخلفا المامون ومن النصارى حنين ابن اسحق العبادي ومن اليهود حيي ابن اخطب ومن المجوس بن جم ومن الكهنه سطيح ابن هيثم ومن السحره عبد الله ابن هلال ومن اصحاب الفراسه سعد ابن سنان انتهى

وذوق المذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته
فلو جاز التشكيك فيما يجده النايم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة
والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة وذهب الحكما المشايون الي ان المدرك في
النوم يوجد في الحس المشترك وبيان ذلك الحس المشترك مجمع محسوسات الظاهرة فان
الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية واداها الي الحس المشترك صارت
تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة
فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة علي حسب مشاهدة
الصورة الخارجية فانها لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها صورة مرتسمة
في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دايما حتي لو خليت طباعها
لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها
احدهما توارد الصور من الخارج علي الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور
لم يتسع انتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك من عملها لعدم المقابل
وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملان منها فتقاعد بذلك
عن عملها واذا انتفي هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصور
ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك فتوارد الصور من الخارج فيتسع
لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النايم ويشاهده صور مرتسمة
في الحس المشترك الا ان ارتسامه فيه علي وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك علي الحس المشترك
من النفس الناطقة وهي تاخذه من الملا الاعلي لان جميع صور الكائنات من الازل الي الابد
مرتسم في جميع المبادي العالية والملايكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك
المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كاين الان
استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادني فراغ فربما اتصلت

بها فارتسم فيها ما يليق بها من الاحوال واحوال من يتقرب اليها من الاهل والولد والاقليم والبلد
حتي لو اهتمت بصالح الناس راتها ولو كانت متجردة المهمة الي المعقولات لاحت لها اشيا منها
ثم ان القوة المتخيلة لكونها مجبولة علي المحاكات والانتقال من شيء الي شيء مشابه له بوجه
ما وعلي التفصيل بين الاشيا المتصلة والتركيب بين الامور المتفاضلة علي وجوه مختلفة وانحا
شتي تلبس ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس وتكسوه صور اجزائيه اما قريبة من ذلك الامر
الكلي او بعيدة فيحتاج ح في معرفة ما ارتسمت في النفس علي الوجه الكلي الي التعبير وهو
ان يرجع المعبر رجوعات قهقري بجرد المارية النايم من تلك الصور التي صورها المتخيلة
حتي يحصل المعبر بهذه التجريد بمرتبة او بمراتب علي حسب تصرف المتخيلة في الكسوة والتصوير ما
اخذته النفس من المبادي العالية والملاء الاعلي فتكون مثل هذه الرويا صادقة مطابقة لما
في نفس الامر وقد لا تتصرف المتخيلة فيما اخذته النفس فتوديه كما هو بعينه بحيث لا يكون
هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية كان يحاكي الخيرات بالصور الحسنة والشرور بالصور القبيحة
ما راه من غير احتياج الي التعبير وقد يتصرف تصرفا كثيرا فينتقل منه الي نظيره ومنه الي نظير
اخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظاير حتي ينسد علي المعبر طريق الوصول
اليه والوجه الثاني ان يرد علي الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة
الحس المشترك تحفظ فيه صور المحسوسات بالحواس الظاهرة ما ارتسم فيه في اليقظة
فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخالية
ولذلك من داوم فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المخيلة
صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة
مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الخارج وقد تفصل ايضا بعض الصور المتادية
اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم من هذا القبيل عن الرويا واما
ما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا

ويغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك
يرى الدموي في منامه الاشيا الحمر ويرى الصفراوي النيران والاشعة والسوداوي
يرى الجبال والادخنه والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل
خلط او بخار بما يناسبه وهذا اعني الوارد على الحس المشترك اما من الخيال او مما يوجبه
مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له وما نحن
بتاويل الاحلام بعالمين **مسئله** اتفقوا على ان الشيطان يتمثل في المنام بالرحمن ولا
يتمثل بالنبي عليه السلام فقد ورد في الحديث الشريف من راني في المنام فقد راني فان
الشيطان لا يتمثل بي فان قلت ما السر في ذلك قلت اجيب عنه بانه عليه السلام
مظهر الهدايه فلا يتمثل به مظهر الضلالة لا للتضاد لان التضاد داع الى التمثيل
فلا مانع كما قالوا ان البكا في المنام يدل على الفرح وبالعكس بل لما ينافيه حكمة البعثة
فان قيل كثيرا ما يرى عليه السلام في المنام وليس اياه بل اما حكمية او شرعية والجواب
ان المراد رويته صورته الحقيقية المعلومه في كتب السير والمري في امثال ذلك ليس صورته
الحقيقية **علم الفراسة** وهو علم يتعرف منه سير الانسان من صورته وباطنه من ظاهره
فان الظاهر عنوان الباطن واعلم ان الفراسة نوعان شرعية وحكمية فالشرعية ان يرتفع
عن عين البصيرة حجاب الغفلة بواسطة تزكية وتصفية القلب فيرى المومن
بنور اليقين فيطلع على حال كل من ينظر اليه بعين البصيرة وفي الحديث اتقوا
فراسة المومن فانه ينظر بنور الله واما الفراسة الحكمية فهو ما حدث عنه اساطين الحكما
بالتجربة الحاصلة من الاستدلال عن الشكل والهيئة واغلبه يطابق الواقع الا من هذب
نفسه عن الاخلاق الرديه التي لا يدل عليها ظاهره وقليل ما هم **مسئلة** فيما يستدل
عليه من اللون البياض مع زرقة العين يدل على قلة الحيا والخيانة وضعف العقل
وركاكة الراي وان كان مع ذلك دقيق الذقن وكوسجا وحديد النظر واسع الناصيه

بيان بالتجربة

وكثير

وكثير الشعر في الراس فقد قالت الحكما ان مثل هذا الشخص يجب ان يحترز عنه كما يحترز
من الافعي **مسئلة** فيما يستدل عليه من الشعر خشونته تدل على الشجاعة وصحة الدماغ
وكونه رقيقا لينا يدل على الجبن وبرودة الدماغ وعلى قلة الفهم وكثرته على الظهر وعلى الكتفين
والجيد يدل على الجراة والحماقة وكثرته على الصدر والبطن تدل على وحشة الطبع والبلادة
الى الجور وعلى كثرة الشهوه وصفرته تدل على الحماقة وسرعة الغضب وسواده يدل على
العقل والادراك والشعر العام على الراس وعلى كل البدن يدل على رداوة الطبع وخسة
الاخلاق **مسئلة** فيما يستدل عليه من الناصيه سعتها من غير ان يكون فيها طبقات
منضوده علامة الخصومه والبلاهة والشعف على الجزاف ورقتها مع كونها خفيفه
تدل على الخساسه والعجز والتوسط بين الامور علامات الصدق والمحبه والفهم والتيقظ
والتدبر **مسئلة** فيما يستدل عليه من الاذن عظمه تدل على الجهل وقوة الحفظ وصغره علامة
الحمق والسرقه والمعتدل بينهما علامة الاعتدال في الاحوال **مسئلة** فيما يستدل عليه
من الحاجب كثرة الشعر كثرة الشعر تدل على كون صاحبه مقبوضا غالبا وهاديا وطوله من
احد الطرفين يدل على ان صاحبه لفاف ومتصلف **مسئلة** فيما يستدل عليه من العين
اسوار العيون الازرق وعظمه علامة الحسد والخيانه وقلة الحيا وقلة حركتها وجمودها
دليل الجهل وبلادة الطبع وسرعة حركتها مع حدة النظر دليل على الحيلة والمكس والسرقه
وجمودتها علامة الشجاعة والنقط الصغر حول الحدقه علامة الفتنه والمتوسط بينهما
علامة الفهم والاستقامه والديانه **مسئلة** فيما يستدل عليه من الوجه كثرة لحمه تدل على
الكبر والجهل وكونه مدورا جدا يدل على الجهل وكونه مستطيلا يدل على عدم الحيا
وصغره على الخبث وكثرة التملق **مسئلة** فيما يستدل بالفم عليه سعته علامة الشجاعة
وغلظ الشفه علامة الحماقة والمعتدل دليل الاعتدال والله اعلم بحقيقة الحال **علم المزاجيات**
وهو علم يتعرف منه سبب تكون المركبات التي لها مزاج كالحيوانات والنباتات والمعدنيات

خمسة اقسام ذايب متطرق ذايب مشتعل ذايب غير متطرق ولا مشتعل وغير ذايب لفرط
الرطوبة وغير ذايب لفرط اليبوسه مسيله الذايب المتطرق هو الجسم الذي انجمد فيه
الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار علي تفريقهما مع بقا دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم
الانطراق وهو القبول لما يضرب المطرقه بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الي
عمقها فينبسط في الطول والعرض قليلا قليلا واما الذوبان فسيلان الجسم بسبب تلازم
رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذايب المتطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وهو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا
لها خواص وذكر الخازني انه لايوجد في زماننا ولذا يتخذ منه مرايا ويسمي بالحديد الصيني
فجوهره مركب من بعض الفضلات وليس بالخارصيني والزوبان بغير الحديد ظاهر واما
في الحديد فيكون بالحيلة علي مايعرف ارباب الصنعة ثم انه شهدت الامارات بان مادة
الاجساد السبعة هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عايد الي اختلاف
صفاتهما واختلاطهما وتاثر احدهما عن الاخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص يذوب
الي مثل الرصاص والزيبق ينعقد برايحة الكبريت الي مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه
الاجساد ثم الزيبق متولد من ما خالطه ارضية كبريتية مخالطة شديدة وامتحان علم
علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واما كيفية تكونها منهما فهي اذا كان الزيبق والكبريت
صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع نقايه ابيض غير محترق
تكونت الفضه وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقه تكون الذهب وان كانا نقيين
وفي الكبريت قوة صباغه لكن وصل اليه كمال النضج برد يجمد عاقد تكون الخارصيني
وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الردا فيه قوة احرقته تكون النحاس وان كان
غير شديد المخالطه بالزيبق تولد الرصاص وان كان الزيبق والرصاص والكبريت رديين فان
قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احتراقه تكون الحديد وان ضعف التركيب

تكون

تكون الاسرب واصحاب الصنعة الاكسيريه يصححون هذه الدعاوي بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا
محسوسا لايفيد غلبة الظن مسئلة الذايب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع
يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوي النار علي تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك
كالكبريت المتولد من مايئة تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتي صارت تلك
المايئة دهنية ثم انعقدت بالبرد كالزرنيخ لان الدهنية فيه اقل والذايب الذي لايتطرق
ولا يشتعل ماضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات
وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبه وكالاملاح فان تولد
من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضيه الدخانيه ولذا
يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفيه مسيلة الذي لايذوب ولا يتطرق لرطوبته
ما استحكم الامتزاج بين اجزاء الرطوبة الغالبه والاجزا اليابسه ولذلك لاتقوي النار
علي تفريقها كالزيبق وتولده من مايئة خالطه جدا ارضية كبريتيه بالغة في اللطافة مسيلة
الذي لايذوب ولا يتطرق ليبوسته ما اشتد امتزاجه بين اجزائه الرطبه اليابسه المستوليه
بحيث لاتقدر النار علي تفريقهما مع احالة البرد لمايئته الي الارضية بحيث لايبقي رطوبة
دهنية ولذا لايتطرق ولما ان عقده باليبس لايذوب الا بالحيلة بحيث لايبقي ذلك الجوهر
خلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار وبالجملة
ترجع المعدنيات الي الابخرة والادخنة الضعيفه المختبيه في باطن الارض فانها تمتزج
بالقوي المودعة في الاجسام التي هناك علي ضروب مختلفه كما وكيفا فتستعد تلك الاجسام
لقبول قوي اخر وصور يكون بها انواعا هي الجواهر المعدنيه ويختص كل نوع ببقعة
المناسبة له معها لايكون في غيرها علم الصنعة الاكسيريه وهو المراد بعلم الكيميا واعلم انه
لانزاع في ان بعض المعدنيات مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر
والملح ولا ان مثل الذهب والفضه واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبيه يعسر التميز بينه

وبين ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر فذهب الشيخ ابو علي ومن
تابعه الي انه لا يظهر له امكان فضلا عن الوقوع لان الاجساد المذكوره انواع متخالفة الحقايق تحت
جنس واحد فانقلاب بعضها الي بعض محال وايضا الفصول الذاتية التي بها تصير هذه
الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده وغاية ما يتوصل اليه بهذا العلم ان يصبغ
النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب لكن هذا لوازم وعوارض لا فصول وذهب
كثير من العقلا الي ان يكون الذهب والفضة بالصنعة واقع لان تلك الاجساد متفقة
الحقايق لكونها اصنافا تحت نوع واحد والذهب بمنزلة انسان صحيح والبواقي بمنزلة
انسان مريض والاكسير دوا يزيل المرض منها ويوصلها الي مرتبة الصحة ولو سلم انها
انواع متخالفة الحقايق فانقلاب نوع الي نوع ليس بمحال كما في انقلاب العناصر بعضها
الي بعض واما ان الصورة النوعيه والفصول الذاتيه امور مجهولة لا يمكن ايجادها
فان اريد انها مجهولة من وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض وان
اريد انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف علي العلم بذلك
وانه لا يكفي العلم بجميع المواد وعلي وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا يعلم
علي التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من نوات التمر ويكفي تصنيف الترياق وما فيه من
من الخواص والاثار شاهد علي امكان ذلك وانت خبير بان الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع
المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقا ومثلا في ان اسم بلا مسمي علم
الكون والفساد زعموا ان هيولي العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعيه وخصوصيات
الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجه فعند تبدل الاسباب والاستعدادات
يجوز ان يزول صورة وهي المراد بالفساد ويحدث صورة اخري وهو المراد بالكون وهذا
معني انقلاب عنصر الي اخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهوي ثم الماء ثم الارض وكل واحد
من هذه العناصر ينقلب الي ما يجاوره كما ينقلب النار هوي وبالعكس والهوي ماء وبالعكس

والماء ارض وبالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب الي الملاصق المجاور وقد ينقلب
الي غير ما يجاوره اما بواسطة واحد كما ينقلب النار ماء وبالعكس والهوي ارضا وبالعكس
وهذه اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الي غير الملاصق بواسطة واحد واما بوسايط كما
تنقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنتي عشرة حاصلة من ضرب كل من
الاربعة في الثلاثة الباقيه ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربه ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب
الهوي ماء واستدل علي انه ايضا واقع بالطاس المكبوب علي الجمد يركبه قطرات الما كلما نحيها
حدث مره بعد اخري فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثه اما ان يكون من داخل الطاس
فهو علي سبيل الترشح وليس بذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من
الماء الحار اولي لانه الطف فهو اقبل النفوذ في تلك المسامات الضيقه واما ان يكون من خارج
الطاس وذلك اما بان ينقلب الهوا المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان يكون
يكون هناك اجزا مايية موجودة في الهوي اللطيف بالطاس وينزل منه الي الطاس كما ذهب
اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهوي المطيف بالانا اجزا لطيفه مايية لكنها لصغرها
وجذب حرارة الهوي اياها لم يتمكن من خرق الهوي والنزول علي الانا فلما برد الانا الذي
يلي الهوي زالت السخونه من الاجزا المايه الصغيره فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت علي
الانا وهذا باطل لان الهوي اللطيف بالانا لا يمكن ان يشتمل علي اجزا مايية لا سيما في الصيف
فان حرارة الهوي تبخرها وتصعدها وعلي تقدير بقا شي من تلك الاجزا احد امور ثلثه اما
نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك
الاجزا اما علي قرب من الانا او علي بعد منه فان كانت علي قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة
فيلزم نفادها في مرة واحدة او تنزل شيا فشيا اما علي التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها
اذا تواتر نزولها بعد التنحيه مرة بعد اخري مع بقاء الانا بحالته الاولي واما علي التناقص فيلزم
تناقصها وان كانت علي بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض علي ذلك اولا بجواز

ان يلحق بتلك الاجزا مدد من بخارات الارض فانها متجددة دايما فتجاور الانا دايما فلا يلزم شي
من تلك الامور الثلثه وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الي مكان الاقرب في زمان حركته
الي الانا مثلا اذا تحرك الي الانا الذي كان علي بعد ربع ذراع منه تحرك الذي علي بعد نصف
ذراع منه الي مكان ما كان علي بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا تتراخي اخر ازمنة
النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا كانت برودة الانا مقتضية لانقلاب
الهوي المحيط به لزم ان يصير الهوي المحيط بذلك الما ايضا ما بسبب برودة الما وهكذا
الهوي المحيط بذلك الما الي ان يجري الماجريا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كانت
برودة الاسباب الماسبا لانقلاب الهوي لوجب ان يركب الندي جميع سطح الانا بلا فرجة
لان جميعه في غاية البرودة والهوي ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض وليس كذلك بل الراكب علي سطح الانا قطرات متفاصلة متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الانا لصلابته يقصر تكيفه بالكيفيات الغريبه وعند تكيفه يشتد بتكيفه بها
ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصيه المشتملة علي المايعات الحاره اسخن من تلك
المايعات فالانا المذكورة لشدة برده يفسد الهوي المحيط به والما الضعيف برده
وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبه يحيل الهوي المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهوي
مادام علي سطح الانا ما اما اذا انحي عنه واتصل الهوي بالسطح عاد الهوي الي فساده وعن
الثاني بانه يلزم من الاحالة جزء من سطح الانا الهوي الملاصق به الي الما احالة كل جزء منه
ما يلاصقه لجوازه يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب الصرهواها فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد
من بخار متصعد ثم يري ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يعود وكيشخ قد حكي انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما ونحن ايضا شاهدناه كثيرا في جبال الكن فستان المسماة
بكوه البرز واعترض الامام علي ذلك بان تبديل الانا الهوي ليس باعظم من تدبير الارض الجمديه

اياه في

اياه في صمم الشتا بل في المواضع التي يخفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر
الهوي ماء وايضا لو كان انقلاب الهوي ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهوي
ابرد مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الي ان
يتغير الفصل والهوي واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع
لم يعلم بالتفصيل علم الاثار العلويه والسفليه وهو علم يبحث فيه عن المركبات التي لا امتزاج لها
ويتعرف منه اسباب حدوثها وهو ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهوي
وهو كاينات الجو واما علي وجه الارض واما في الارض النوع الاول منه ما يتكون من البخار
ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزا هوائية ومائية
وهي البخار ومن اليابس وهي قلما تخلو عن هوائية وهي الدخان والبخار المتصاعد قد يتلطف
بتحليل الحرارة اجزاوه المائية فيصير هوي وقد تبلغ الطبقة الزمهريريه فيتكاثف
فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل
تشكل القطرة نزل ثلجا او بعد تشكله نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان
الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبير غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد في هوي الربيع
او اخر الربيع لفرط التحلل في الصيف والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقه
الزمهريريه فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا
والا فطلا فنسبة الصقيع الي الطل نسبة الثلج الي المطر وقد يكون الماطر من بخار كثير يتكاثف
من البرد من غير ان يصعد الي الطبقة الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة
من التصاعد او الضاغطة اياها وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الي
الهوي البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان علي حرارة قصد الصعود
وان برد قصد النزول وكيف ما كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هايل هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ

بالوصول الي كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الي سراج مشتعل فيري
فيه الاشتعال كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لفرط غلظة لا يشتعل بل
يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقي علي صورة زاوية او ذنب او حيوان له قرن وربما يقف تحت
كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياما وربما يظهر فيه علامة هايلة حمر وسود بحسب زيادة
غلظ الدخان واذا لم ينقطع ايصال الدخان من الارض تشتعل النار فيه نازلة من السما الي الارض
وهو الحريق **النوع الثاني** ما يحدث علي وجه الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثري تحجر
الارض تاثير الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد
الماء السيال حجرا اما بالقوة المعدنية تحجره او الارضية غالبة علي ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار
كما في الملح فاذا اصادف الحر العظيم طينا كثير الزجا امادفعة ولما علي مرور الايام تكون حجرا
عظيما فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة طابقة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان يكون
الطين المتحجر مختلف الاجزا في الصلابة والرخوة فيتحفر اجزاوه الرخوة بالمياه والرياح وتعود
ذلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقي الصلبة مرتفعة او بغير ذلك فهو الجبل وقد يري
بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة
الفوقانية بعد تحجر التحتانية وقد سال علي كل ساف من جوهره ما صار حايلا بينه وبين
الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزا الحيوانات المايية فيشبه ان هذه
المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فيحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد
الانكشاف فلذلك كثر الجبل وتكون الحفار بينهما باسباب تقتضيها كالسيول والرياح
ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون لانها لصلابتها تحتقن
الابخرة فيها بخلاف الارض الرخوة فان الابخرة تتنفس فيها فلا يجتمع منها قدر يعتد به **النوع
الثالث** ما يحدث في جوف الارض واعلم ان الابخرة والادخنة المتولدة في جوف
الارض اذا كانت كثيرة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها وحاول

ذلك

ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض فزلزلت الارض زلزالها
وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار ويحدث بحركتها دوي لشدة الريح كما يكون من تموج
الهوي في الدنان ثم ان الزلزلة لا توجد في الارض الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقل ما تكون
في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد الذي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة حتي
كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة
الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاصل للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة
ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج **علم الاخلاق** وهو
علم بفضايل وكيفية اقتنايها لتتحلي النفس به وبالرزايل وكيفية توقيها ليتخلي النفس عنها
فموضوع الاخلاق الملكات او النفس الناطقة من حيث الاتصاف بها وههنا شبهة
قوية وهي ان فايدة هذا العلم انما يتحقق اذا كانت الاخلاق قابلة للتبديل والتغيير والظاهر
خلافه كما يدل عليه قوله عليه السلام الناس معادن الذهب والفضة خياركم في الجاهلية خياركم
في الاسلام وروي عنه ايضا اذا حدثتم بجبل زال عن مكانه فصدقوه واذا سمعتم برجل زال
عن خلقه فلا تصدقوه فانه سيعود الي ما جبل عليه وقوله تعالي الا ابليس كان من الجن ففسق
عن امر ربه ناظر اليه ايضا وايضا الاخلاق تابعة للمزاج والمزاج غير قابل للتبديل بحيث
يخرج عن عرضه وايضا السيرة تقابل الصورة وهي لا تتغير والجواب ان الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعالا بسهولة من غير فكر وروية والملكة كيفية راسخة في النفس
لا تزول بسرعة وهي قسمان احدهما طبيعية والاخري عادية اما الاولي فهي ان يكون
مزاج الشخص في اصل الفطرة مستعد الكيفية خاصة كامنة فيه بحيث يتكيف بها بادني
سبب كالمزاج الحار اليابس بالقياس الي الغضب والحار الرطب بالقياس الي السهولة
والبارد الرطب بالنسبة الي النسيان والبارد اليابس بالنسبة الي البلادية واما عادية فهي
ان يزاول في الابتدا فعلا باختياره ويتكرر ويتمرن عليه فيصير ملكة حتي يصدر عنه الفعل

بسهولة من غير روية ففايدة هذا العلم بالقياس الي الاولي ابراز ما كان كامنا في النفس
وبالقياس الي الثانية تحصيلها والي هذا يشير ما روي عنه النبي صلي الله عليه وسلم بعثت
لاتمم مكارم الاخلاق ولهذا قيل ان الشريعة المصطفوية وقد قضت الوطر عن اقسام
الحكمة العملية علي اكمل وجه واتم تفصيل **مسئلة** قد تقرر عندهم ان النفس الناطقة الانسانية
لها قوتان نظرية وعملية وهي ذات شقيتين شهوية وغضبية وكمالها بحسب القوة الثانية
هو التوسط بين طرفي الافراط والتفريط حتي يصير النفس كالخالي عنهما فان الوسط هو
غاية البعد عن الاوساط فتشبه النفس المبادي الخالية عنها بالفعل ثم ان القوة النظرية هي
مبدأ الادراك الحقايق والشوق الي النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد
ويعبر عنه بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية واما القوة الشهوية فهي
مبدا الجذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وتسمي القوة البهيمية والنفس الامارة
ايضا واما القوة الغضبية فهي مبدا الاقدام علي الاهوال والشوق الي التسلط والترفع
وتسمي قوة سبعية ونفسا لوامة ويحدث عن اعتدال الحركة الاولي الحكمة والثانية العفة
والثالثة الشجاعة فالامهات هي هذه الثلاثة وما سواها من تفاريعها ثم ان كلا منها
محفوف بطرفي افراط وتفريطهما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق علي ما هي عليه
بقدر الطاقة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله
تعالي ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا
ينبغي كالنشات بها علي وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع وتفريطها الغبارة التي هي
تعطيل القوة الفكرية بالاختيار والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي
انقياد الشقية للعقلية في الامور ليكون اقدامها علي حسب الروية من غير اضطراب في
الامور الهايلة حتي يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
علي ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية
للناطقة

للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوي اياها وان
يستخدم هاني اللذات علي ما ينبغي وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص
فيه العقل والشرع ايثار الاخلقة فالاوساط فضايل والافراط رذايل واذا امتزجت الفضايل
حصلت من اجتماعها حالة متشابهة تسمي بالعدالة فاصول الفضايل بهذا الاعتبار اربعة العفة
والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منهما شعب وفروع مذكورة في كتب علم الاخلاق وكذلك
الرذايل الستة لكن العلم والصبر كالابوين لساير الفضايل لان الصبر هو ملكة حبس النفس
عن الشهوات وتوطينها علي المكروهات علي مقتضي الراي الصحيح فهو من حيث كونه مبدا
حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة ومن حيث كونه مبدا توطينها علي المكروهات
يوجب ملكة الشجاعة فاذا حصل العلم والصبر نتج منهما ساير الفضايل فالعلم بمنزلة
الاب لها لكونه مبدا من حيث ان الاخلاق والملكات مواريث الاعمال وهي متوقفة علي
العلم واما الصبر بمنزلة الام لها لان انطوايها علي سايرها بالقوة لكونها ثمرات ونتايج
الاعمال الشاقة الموقوفة علي الصبر فلكون الصبر منطويا علي جميعها كان الصابر كالصابر
بمنزلة المتحلي بجميع الفضايل ولمن صبر وغفر فان ذلك من عزم الامور ومن هذا
ظهر ايضا سر قوله تعالي انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب ثم انه كما يجب رعاية الاعتدال
والتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في هذه القوي كذلك يجب رعايته في جميع الصفات
حتي ان الايمان الذي هو اصل العبادات وراس جميع الفضايل يعتبر فيه التوسط بين التشبيه
والتعطيل بحيث يبقي العقل مصونا عن الطرفين ولذلك تكرر الامر في الوحي الالهي بالعدالة
والنهي عن تفريطها بقوله تعالي ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربي وينهي
عن الفحشاء والمنكر قل امر ربي بالقسط ووصف ذاته المقدسة بالعدل حيث قال قايما
بالقسط وقال بعض المحققين الصراط المستقيم الذي يبسط علي متن جهنم يوم
القيمة له امثال في هذا العالم وهو الصراط المستقيم لانه مفسر بالاقتصاد والتوسط بين

الاضداد وكما ان الصراط المستقيم الاخروي موصوف بالدقة البالغة حتى قيل في وصفه ادق من
الشعر واحد من السيف كذلك هذا الصراط المستقيم موصوف بها بل لا عرض له اصلاً لانه
بادني انحراف يدخل في احد طرفي الافراط والتفريط وهي رزايل مهلكات فيعظم الخطر ويصعب
الامر ولذلك قال النبي صلي الله عليه وسلم شيبتني سورة هود لما رايت فيها قوله تعالى
فاستقم كما أُمِرْتَ اللهم اهدنا الصراط المستقيم وقنا دركات الجحيم ووفّقنا لما تحب
وترضى وجنبنا عن اتباع الهوى فان قلت ما الحكمة في خلق هذه النفوس والقوى ثم اشتراط
التوسط في احوالها قلت اما النفس البهيمية فالحكمة في خلقها ابقاء البدن الذي هو مركب النفس
الناطقة ليتصل بذلك الي كمالها اللايق في جانبي العلم والعمل واما السبعية فلكسر صورة
البهيمية وقمعها ودفع الفساد المتوقع من استيلايها واما اشتراط التوسط في افعالها
فلئلا تستعبد النفس الناطقة في هواها وتصرفاتها فتقعد عن كمالاتها ومقصدها وقد
مثل ذلك بفارس استردف سبعاً وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها
الفارس علي ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الي الصيد والسبع الطعمة والبهيمة
الي العلف والا هلك الكل واما ان هذه النفوس متعددة ام واحدة بالذات متغايرة بالاعتبارات
ام قوى وكيفيات للنفس الناطقة فله مقام اخر ولفهمه مخاطب اخر **علم تدبير المنزل** وهو
علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والولد والمالك والمملوك وفايدته ان
يعرف كيفية المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد لينتظم لهم المصلحة **مسئلة**
في بيان المراد من المنزل وبيان احتياج الناس اليه واعلم اولا ان ليس المراد بالمنزل في هذا
المقام البيت المتخذ من الاحجار والاشجار بل المراد التالف المخصوص الذي يكون بين الزوج والزوجة
والوالد والولد والخادم والمخدوم والمالك والمملوك سوا كانوا من اهل المدر او اهل
الوبر واما بيان الاحتياج الي المنزل فلان الانسان في بقا شخصه محتاج الي الغذا ولا يمكن
تحصيل الغذا بتدبير صناعي كالحراثة القطع والحصاده والتنقيه والتطحين والتخمير والطبخ
وتمهيد

107

وتمهيد هذه الاسباب انما يتاتي بمعاونة ومشاركة ثم ان تهية المقدار الضروري في كل
يوم من الغذا يتعذر كل يوم فمست الحاجة الي ادخال اسباب المعاش وحفظها من
ابناء النوع ولا يتصور المحافظة بدون مكان يضبط فيه الغذا فاحتيج الي منزل ثم ان
الشخص يحتاج الي ترتيب الصناعة الضرورية في تحصيل الغذا فلا بد له من معاون
يقوم في منزله وينوب عنه في حفظ اغذيته واقواته وقت غيبته واشتغاله بامور الضرورة
هذا بالنظر الي حال الشخص واما بالنظر الي حال النوع فلا بد له من مراة ينتظم امر التولد
والتناسل بالازدواج معها فاقتضت الحكمة الالهية ان ينضبط بالتناكح امر المنزل وامر
التناسل جميعا فاذا وجد من بينهما ولد وجب تدبير امره علي الوجه اللايق واذا اجتمع
الزوج والزوجة والولد فمراعات مصالحهم بدون معاون متعسر فيحتاج الي الاعوان
والخدم لينتظم امر المعاش لهذه الجماعة التي هي اركان المنزل اعني الوالد والوالدة والولد
والخادم ومن المقرر المعلوم ان نظام كل كثرة منوط بوحدة تاليفية فنظام المنزل ايضا
مربوط بتدبير صناعي يوجب رابطة الالفة بين اهله والولد من بينهم بهذا التدبير اولي
فرياسة المنزل وسياسته اهله مفوض برايه فلا بد ان يقوم بسياستهم بانواع التدبيرات
الصايبة من الترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتكليف والرفق والمدارات واللطف
والعنف حسبما يقتضيه الحال حتى يبلغ كل من كان تحت تدبيره الي كماله اللايق به ويامن
عن الاختلال ولما كان الاحتياج الي هذا الاجتماع مع جميع الخلايق فيحتاج الكل الي
تحصيل هذا العلم والاصل فيه ان ينظر المدبر الي احوال اركان منزله ويستخدم كلا
منهم في محله اللايق فان وقع في احدهم خلل يقوم باصلاحه وكما ان الطبيب يوجب
قطع عضو لمصلحة عضو اشرف كذلك يجب ان يجعل الركن الاحسن فدا للاشرف وما لم
يكن خصوصية المنزل ملحوظا في هذا الفن كما اشار اليه الحكما الي تدبير اشرف انواع
المنازل الذي هو البلد حيث قالوا افضل المساكن ان يكون بناوه محكما وسقفه

مرتفعا وبابه متوسعا ويعد فيه مقام لايق لكل فصل ويحتاط كل الاحتياط فيه لدفع
الغرق والحرق والنقب وتعرض الهوام والسرقة **مسيلة** في بيان اداب كسب جهة
المعاش لابد ان يحترز من ثلثة اشيا الاول الجور بان يعامل ولا يوصل الحق الي مستحقيه
لانه اذا فعل كذا يحترز عنه ولا يعامل معه احد فلا يتم امر كسبه الثاني الدناة بان يترك
صنعة اسلافه ويشتغل بصنعة ادني منها فان صنعة الاسلاف وان كانت دنيه
خسيسه لا يلام الرجل عليها والثالث العار بان يشتغل بصنعة تودي الي العار العظيم
كالسب ولطم الوجه **مسيلة** في بيان كيفية التصرف في المال من كان دخله غالبا علي
خرجه فاله في النمو فهو كمن يكون في سن النمو فان الزيادة علي المصرف يكون بدل
ما يتحلل ومن ساوي دخله وخرجه فحال ماله كحال من هو في سن الوقوف ومن زاد خرجه
علي دخله فحاله كحال الشيخوخه فكما ان ذلك الابدان ينتهي الي الموت كذلك حال هذا الشخص
ينتهي الي الفقر وهو سواد الوجه في الدارين **مسيلة** في بيان اداب الانفاق لابد ان
يحترز في الانفاق من اربعة اشيا الاول الخسه بان لا يصرف المال علي الخدام والخلان
والمحارم ولا ينفق عليهم الثاني التقصير بان لا ينفق علي نفسه واهل بيته انفاقا لايقا
الثالث الاسراف بان يكون خرجه علي مقتضي الشهوة لا علي وفق المصلحة الرابع سو
التدبير بان يكون قصده ان يكون خرجه علي وفق المصلحة لكن لا يحصل مقصوده

علم السياسة وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمي السياسة المدنيه
ففايدة هذا العلم ان يعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا في صلاح
الابدان وبقاء انواع الانسان لان الانسان كما عرفت مدني الطبع يحتاج في تعيشه
الي المطعم والملبس والمسكن وذلك انما يتم بالتمدن اعني الاجتماع مع بني نوعه وذلك يودي
الي وقوع الظلم بينهم المودي الي اختلال النظام فمست الحاجة الي اربع صناعات ضرورية
الزراعة ليتم امر الطعام والحياكة لتدبير امر الملبس والبنا لتدبير امر المسكن والسياسة

لنظم الامور

لنظم الامور وانتظام مصالح الجمهور ثم ان ههنا صناعات اخر بعضها متقدم علي هذه الصناعات
وبعضها متاخر عنها اما الاولي فكالحدادية للزراعة والحلاجية للحياكة والثاني كالطحن والخبز
ولذلك قال الحكما الانسان عالم صغير والعالم انسان كبير فكما ان الاعضا الرئيسة في البدن
اربعة القلب والدماغ والكبد والانثيان كذلك الحرف والصناعات وكما ان لكل من هذا
الاعضا الرئيسه خدام فكذلك لكل من تلك الصناعات ثم ان اشرف هذه الصناعات كلها صنعة
السياسة لعموم نفعها وشرف آلة اكتسابها وهي العقل الكامل والراي الثاقب والتاييد الالهي
والارشاد الغيبي وشرف محل تصرفها وهي النفوس الناطقة والارواح الانسانية والانسان
اشرف المركبات **مسيلة** السياسة اثرها اما في الظاهر وهو سياسة الملوك ونوابهم واما
في الباطن وهو سياسة العلما والمشايخ واما فيهما جميعا وهو سياسة الرسل والانبيا فكل
من اصطفاه الله وزاده بسطة في العلم والملك فهو السايس المطلق واللايق بالخلافة في صاحب
الشريعة فالسياسة تتوقف علي كون افعال السايس تحت ضبط العقل وكون القوي الحيوانية
له مقهورة تحت نفسه المطمئنة ولذا اشترط في الخلافة العفة والشجاعة والكفاية والعلم واما
المذكورة فمن مهمات الكفاية والشجاعة واما الاسلام فمن شرايط العلم والعفة **مسيلة**
في بيان كيفية ضبط المملكة لابد ان ترتب اهل كل مملكة علي ثلثة اقسام الاول اصحاب
التدبير والثاني اصحاب الحرف والصناعات والثالث للحفظة والحراس ويجعل لكل جنس
رئيسا مطلقا ثم تحته رؤسا معينون لبعض من ذلك الجنس الي ان ينتهي الي قوم هم خادمون
فقط لا مخدومون واصحاب الحرف لابد ان يكونوا ممن يكون حرفته سبب انتظام المعاش
واحوال البلد واما الحرف التي هي من اسباب فساد العقل كبيع الشراب او فساد المال كالقمار
او فساد البدن كالسحر او فساد الدين كالفسق او فساد النسل كالزنا فلابد ان تزال وتمحي
والحاصل ان كل حرفة تكون سبب انتظام المصالح الخمسة الضرورية وهي مصلحة العقل والدين

والنسل والمال والزوج لابد ان يراعي ومايكون سبب فساد احدهما فلابد ان يحمي ثم انه لابد
ان يشتغل كل صنف بعمله المخصوص ولا يكلف ولايجبر صنف علي عمل صنف اخر حتي لايودي
الي اختلال النظام فكل ميسر لما خلق له خلق الله للحرب رجالاً وللقصعة والثريد رجالاً
مسيلة في حكم البطالين من الناس وهم الذين افتقروا الي صرف عقولهم الي استنباط الحيل
والتدبيرات في تحصيل الاموال وتمهيد العذر لانفسهم في البطالة فمنهم من يحتال للتعلل
بالعجز اما بالحقيقة كجماعة يعمون اولادهم وانفسهم بالحيلة ليعذروا بالعمي فيعطون
واما بالتعامي او التفالج والتجانن والتمارض واظهار ذلك بانواع من الحيل ليكون سبب
المرحمة ومنهم جماعة يلتمسون افعالاً واقوالاً يتعجب الناس منها حتي تنبسط قلوبهم عند
مشاهدتها فيسخو ابشيء قليلاً وذلك قد يكون بالتمسخر والمحاكات والشعبذه
والافعال المضحكه وقد يكون بالاشعار الغريبه او الكلام المنثور المسجع مع حسن الصوت
او الذي يحرك داعية العشق من الفساق كصفة الطالبين في الاسواق اوتسليم ما
يشبه العوض وليس بعوض كبيع التعويذات والحشائش الذي يخيل انها ادوية لهم فيجد
بها الصبيان واصحاب القرعة والفال والواعظ الكذابون علي روس المنابر اذ غرضهم استمالة
قلوب الناس واخذ اموالهم فحكم هولاء البطالين اما عند الحكام الاسلاميه فهو ان لايتركوا
علي حالهم بل يجبروا علي ان يكون من الاقسام المذكوره وعند بعض الفلاسفه لابد وان
يقتلوا لانهم نفوس معطلة يكون كلاً علي الناس فلابد من تطهير المملكة عن لوث وجودهم
الخبيث كما يطهر المزارع والبساتين من النباتات الفاسده

في علم اداب الملوك

وهو معرفة الاخلاق والملكات التي يجب ان يتحلى بها الملوك لينتظم دولتهم ويستمر ملكهم
وسلطنتهم واعلم ان السلطنة والخلافة من افضل العبادات اذا كان مع العدل والاخلاص
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لايرد دعوتهم الامام العادل احدهم وقال صلى
الله عليه وسلم اقرب الناس مني مجلسا يوم القيمة امام عادل فما ظنك بمن يكون ظل الله في ارضه
ونايب رسوله

ونايب رسوله فيجب علي السلطان شكر هذه النعمة العظمي والعطية الكبري وهو رعاية العداله
بين احاد الرعايا وافراد البرايا كما يشير اليه قوله تعالي يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم
بين الناس بالحق فلابد ان يتشبه بالرسل فيما يمكنه من التحلي بالخصال الفايقة والفضايل البارعة
ولهذا قال الحكما يجب ان توجد في السلطان عدة صفات ١ علو الهمة وهو انما يحصل
بتهذيب الاخلاق ٢ اصابة الراي في الفكر وهي بجودة الفطرة وكثرة التجربة ٣ قوة العزيمة
وتحصل هي بقوة الثبات ويسمي بعزم الملوك وعزم الرجال وهي الاصل في اكتساب جميع
الخيرات والفضايل ٤ الصبر علي مقاسات الشدايد فان الصبر مفتاح الفرج ٥ ان يكون كريما
لاينظر الي الدنيا وما فيها فان الذهب والفضة من اول مراتب المركبات فهو احسنها ولاشك
ان المطلوب اعلي مرتبة من الطالب فلو كان محبة الذهب والفضه غالبة علي قلبه لكان اشرف
الاعضا اخس من اخس المركبات وذلك بعيد عن ذروة الكمال وحضيض ووقوع في خضيض
النقصان ٦ ان يكون فكره غالبا علي قوله وفعله ولايقنع بمبادي الامور وانما خص ادم بالخلافة
بسبب عقله المميز له عن ساير الحيوانات فان من الحيوانات ما هو اقوي في الشهوة والغضب
من الانسان فلابد ان يكون جل افعال الملوك علي وفق العقل ومقتضي الحكمة ٧ ان يكون
مقبلا بالعفو مماطلا في العقوبة كيلا يندم حين مالم ينفعه الندم ٨ ان يكون شفيقا
علي الرعيه وملازما علي طريق العدل ٩ ان يكون مخالطته ومجالسته مع اهل العلم لما عرفت
ان كمال السياسه بالتاثير في الظاهر والباطن وذلك انما يحصل بذلك ١٠ ان لايكون
مهيبا في الغاية بحيث لايقدر اصحاب الحاجات ان تعرض عليه المصلحة وان لايكون حليما
في الغايه بحيث يتكلم كل احد معه مالايعنيه وينبغي ايضا ان لايرد الكلام بمجرد ان قايله
صاحب غرض اذ لكل قايل غرض فلعل فيه فايدة ولايقبل بمجرد ان له فيه نفعا اذ لعل عاقبته
وخيمه بل يكون مترددا في القبول والرد ويلازم التحري حتي يظهر ما فيه المصلحة فاذا تعارضت
المصلحة والمفسدة في قضية فلابد ان ينظر الي الغالب فان كان الغالب المصلحة لايعتبر

بالمفسدة المرجوحة وان كانت المفسدة راجحة فلا ينظر الي المصلحة المرجوحة فلا
بد ان يكون نظره دايما الي الراجح **مسئلة** في بيان ما يبتني عليه اساس العدل الذي هو
العمدة في السلطنة ونظام المملكة ولهذا ورد في الحديث النبوي عدل ساعة خير من
عبادة سنة وسره ان نفع العبادة راجع الي العابد وحده ونفع العدل يعم كافة الخلايق
ولان العدل سبب الامن فيطمئن الخواطر فيشتغل كل الخلق بعبادة الخالق فكل عبادة
تقع في ذلك الاقليم فللسلطان العادل منه نصيب بل النصيب الكامل له وكذلك يحرم
الدعا علي السلطان وان كان ظالما لان الخير الحاصل بوجوده غالب علي الشر الحاصل
بظلمه بل الواجب علي كل مسلم ان يطلب من الله تعالي ان يوفقه ويزيد في عدله روي
عن عبد الله ابن المبارك انه قال لو علمت انه يستجاب لي دعوة واحدة لصرفته الي
صلاح حال السلطان لينتفع به عموم الخلايق ثم ان بنا العدل علي رعاية قواعد
الاولي كل قضية تقع ينزل نفسه فيها منزل الرعية فيري لنفسه لو كان الملك غيره
الثانية ان لا يجوز انتظار ارباب الحاجات ويكون علي الحذر في خطره الثالثة ان لا يستغرق
اوقاته في استيفا اللذات الجسمانية فانها اقوي اسباب فساد الملك الرابعة ان
يكون مدار اموره علي الرفق والمدارا لا علي العنف والقهر الخامسة ان يكون مطمح نظره
رضا الخالق لا رضا الخلق فلا يطلب الخلق في مخالفة الحق السادسة الشفقة والرحمة
علي الخلق فانه يجلب رحمة الحق لما ورد في الحديث الصحيح الراحمون يرحمهم الرحمن
ارحموا من في الارض يرحمكم من في السما السابعة الميل الي صحبة اهل الحق وعدم
الانقباض من المواعظ والنصايح الثامنة ان لا يفوض معظمات الامور علي من يعجز
عنه بل يفوض كل امر الي اهله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الي اهلها التاسعة ان
يكون سياسته علي وجه لا يكون لاحد مجال للظلم لانه بمقتضي كلكم مسئول عن رعيته
كل ما يقع في المملكة يسال عنه يوم القيمة لكونه بواسطة قصور سياسته ثم لا بد

للسلطان

للسلطان من وزير عاقل صالح مدبر فان الوزير اذا صلح صلح الملك واذا فسد فسد
وقال الله تعالي حكاية عن موسي واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد به ازري
واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا ففيه اشارة الي منفعة الوزير كما لا يخفي
وقال عليه السلام اذا اراد الله بالامير خيرا جعل له وزير صدق ان نسي ذكره وان ذكر
اعانه ولذا قيل لا تسئل عن السلطان من هو وانظر الي الوزير من هو وقيل الامين من
الوزرا من صحب الملوك بالصدق في المناصحة والخاين منهم من يصحبهم بالمدارات
والمداهنة ثم يجب ان يبجل العلما والصلحا ويجلب قلوبهم ويستعين بدعائهم
ويشاورهم ويعتمد علي قولهم فوق ما يعتمد علي قول غيرهم فانهم ورثة الانبيا
وسبب صلاح الدارين ولذا قيل انما يقوم الدنيا باربعة بعلم العلما وعدل الملوك
وعبادة الصلحا وسخاوة الاغنيا وفي الحديث النظر في وجوه العلما عبادة وفيه ايضا
يوزن مداد العلما ودما الشهدا يوم القيمة فلا يفضل احدهما علي الاخر فما ظنك
بطايفة قال الله عز وجل فيهم ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله قال صلي الله عليه وسلم حين
نزلت علي ما رواه ابو الدردا اما السابق بالخيرات فيدخل الجنة بغير حساب واما المقتصد
فيحاسب حسابا يسيرا واما الظالم لنفسه فيحبس في طول المحشر ثم يتلقاه الله برحمته
فيدخل الجنة فيقول الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن واذا جلس مقام ابيه يجب
ان يجل اخلا ابيه لان الحب والبغض يتوارثان ولا يقدم احداث القوم عليهم
لئلا يتغير قلوبهم عليه بل الاليق ان لا يجالس الاحداث مطلقا فان مجالستهم مضرة
للدين ولهذا قيل ان امارة زوال دولة الملك ان يصحب الاحداث ومن لا غيرة له بالعواقب
ومن امارة الادبار ايضا ان يقصد اهل مودته بالاذي وان ينقص خراجه من قدر
مونة ملكه وان يكون تقريبه لمن يجعله من المقربين وتبعيده لمن يجعله من المردودين

لاجل الهوي لالغرض يرجع الي امر الدين او الدنيا والاستهانة بفضايح العلما وكثرة الطاعون وقلة العمارة وتحاسد الوزرا المودي الي تخالف الارا وتنازع العسكر بحيث اذا قيل لهم انفروا اثاقلوا واظهروا امارات وزوال الدولة ترك العمل باحكام الشريعة وعدم المبالات بتنفيذها وغلبة الظلم وشيوعه من العسكر وعدم المبالاة بدفعه وان لا يكون السلطان سخيا ذاته بل بخيلا ليما ولذا قيل اذا لم يكن ملك ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة فاذا وقع شيء من هذه العلامات من السلطان وامرائهم في ملكه يجب علي اركان دولته ان يخبروه في الحال وعلي السلطان دفعه وتداركه بلا اهمال والا فبعد خراب البصرة يتسع الخرق علي الراقع نسل الله تعالي ان يدفع عن الدولة العثمانية هذه العلامات ويديم دولة سلطاننا الخاقان الاسعد خان عبد الحميد ابن احمد خان بحرمة سيد المرسلين عليه افضل الصلاه والسلم واكمل التحيات وليكن هذه اخر ما اوردناه

من درر الفوايد وغرر الفرايد

تم في ٢٠ رج ١١٩٦

احسن الله
ختامها

علي يد افقر الورى والعباد واحوجهم الي عفو ربه الملك الجواد يوسف ابن محمد نزيل طرابلس الحنفي مذهبا الخلوتي طريقة غفر الله له ولوالديه ولمن قراه فيه وراي فيه عيبا واصلحه ولجميع المسلمين والحمد لله
وحده

ان تر فيه عيبا فسد الخللا   جل من لا عيب فيه وعلا

زياده بيان المبالات ٢

الموسوم برشحات الاقلام

شرح المنظومة المسماه بكفاية الغلام
في اركان الاسلام لناظمها المحقق
العلامه الشيخ عبد
الغني النابلسي
قدس الله سره
ونفع به
امين

الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل دار السلام مبنية على اركان ونفع الجارية والغلام في السن والفن بتعلم احكام الشرايع وشرايع الاحكام خصوصا معرفة الشهادتين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله واصحابه كنام الايمة الكرام والتابعين لهم باحسان ما تعاقبت الليالي والايام اما بعد فيقول مولانا وسيدنا اعلم العلماء المتبحرين وافضل الفضلاء المدققين الشيخ عبد الغني النابلسي الحنفي ثم الدمشقي عامله الله بلطفه الخفي هذا شرح لطيف العبارة ظريف الاشارة وضعته على منظومتي المختصرة الجامعة للكلام في اركان الاسلام احل بها ما انعقد من الفاظها واحل بايمد البيان ما انطبق من جفون الحاظها وسميته رشحات الاقلام بشرح كفاية الغلام في اركان الاسلام واسال الله من فضله ان ينفع بذلك جميع الانام وان ييسر لنا حسن الختام فانه ولي التوفيق والهادي الى سواء الطريق الحمد اي الشكر لله سبحانه وتعالى على ما وفقنا الالف للاطلاق وما مصدرية اي على توفيقه والتوفيق هو خلق الاستطاعة للطاعة في العبد ولم اقل خلق القدرة لان القدرة في اصطلاح الشرع سلامة الاسباب والالات الانسانية لانها مناط التكليف والقدرة بهذا المعنى موجودة في كل مكلف مسلما كان او كافرا فيلزم ان يكون الكافر موفقا وهو ممتنع واما الاستطاعة فهي القدرة المقارنة للفعل وهي عرض يخلقه الله تعالى للمكلف عند الفعل لا قبله ولا بعده وقد ذكر الفرق بينهما في علم الكلام ثم الصلاة اي الرحمة من الله تعالى والسلام اي الامان من كل نقصان مطلقا حال من الصلاة والسلام اي من غير تقييد بزمان دون زمان ولا مكان دون مكان ولا الدنيا ولا الاخرة بل في جميع ذلك الى الابد على النبي مشتق من النبا وهو الخبر فعيل بمعنى مفعول اي مرفوع في الدنيا والاخرة او بمعنى فاعل اي رافع لكل من اتبعه في الدارين وهو انسان اوحى الله تعالى اليه بشرع

امر بتبليغه اولم يامر والرسول اخص منه لانه مامور بالتبليغ وقيل هما مترادفان المصطفى من الصفوة وهي خيار الشيء اي المختار قال صلى الله عليه وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فانا خيار من خيار من خيار التهامي بكسر التاء المثناة الفوقية او فتحها منسوب الى تهامة بالكسر او الفتح قال ابن فارس في المجمل والتهم شدة الحر وركود الريح وبذلك سميت تهامة وفي القاموس تهامة بالكسر مكة شرفها الله تعالى وارض معروفة لا بلد ووهم الجوهري وفي محل اخر والحجاز مكة والمدينة والطايف لانها حجزت بين نجد وتهامة او بين نجد والسراة انتهى وفي النهر شرح الكنز ان مكة من تهامة بكسر التاء وفتحها لانها اسم لكل ما نزل من نجد من بلاد الحجاز سميت بذلك من التهم بفتح التاء والهاء وهو شدة الحر او لتغير هوايها يقال تهم الدهر اذا تغير انتهى فعلى هذا تهامة موضعان هما في الاصل مكان واحد اسم لمكة واسم ايضا لارض معروفة فهو مجاز من اطلاق اسم الكل على البعض والمراد هنا الاول والثاني وعلى اله اي كل من الى اي رجع اليه صلى الله عليه وسلم بنسب وهم اولاد علي وعقيل والعباس وجعفر والحارث والمراد المومن منهم او بتباع وهم كل مومن ومومنة الى يوم القيامة وعلى صحبه بالفتح اسم جمع كركب ورهط والواحد صحابي منسوب الى الصحابة مصدر بمعنى الصحبة وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم من الثقلين مومنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردة طالت الصحبة او لا الكرام جمع كريم نعت للال والصحب وهو من الكرم بمعنى الصفح او الجود او ضد اللوم وبعد اصلها اما بعد فحذفت اما واقيمت الواو مقامها واصل اما بعد مهما يكن من شيء بعد فحذفت مهما واقيمت اما مقامها كما اقيمت نعم عن الجملة وكان النبي صلى الله عليه وسلم ياتي باما بعد في خطبه وكتبه فالاسلام وهو الخضوع والانقياد بمعنى خضوع قبول الاحكام الشرعية والاذعان لها وذلك حقيقة التصديق والتصديق هو الايمان فالاسلام والايمان بمعنى واحد انبنا بالبنا للمفعول والالف للاطلاق

من بنائه ببنيه استعارة تصريحية يقال بنيت الجدار في الامر المحسوس على
الابتناء بلفظ الشهادتين تثنية شهادة من الشهود والشهادتان هما
قولك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيما اي في الحديث
الذي رويا بالبناء للمفعول والف الاطلاق ايضا اي رواه الراوي من
الرواية وهي النقل عن الغير ثم بني الاسلام ايضا على فعل الصلاة المفروضة
وايتاء الزكاة في المال و فعل الصوم اي صوم رمضان و فعل الحج اي
حجة الاسلام المفروضة على المكلف حيث يجب الاحرام له من الميقات
وهو موضع الاحرام كما سياتي واصله اسم للزمان فاطلق على المكان
مجازا من اطلاق اسم الحال على المحل والمراد بهذا ما ورد في الحديث الصحيح
الذي اخرجه البخاري في اوايل صحيحه في كتاب الايمان قال حدثنا عبيد الله
ابن موسى قال اخبرنا حنظلة بن ابي سفيان عن عكرمة بن خالد عن ابن
عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني
الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان فهذه المنظومة
شرح لهذا الحديث لان فيها بيان هذه الاركان الخمسة اركان
الاسلام التي بني الاسلام عليها فمن اتقنها فقد اتقن اركان
اسلامه بحسب اجتهاد الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان
رضي الله عنه وهو اقدم المذاهب الاربعة واشهرها واكثرها
اتباعا ومقلدين الى يوم الدين ان شاء الله تعالى وغالب
احكامه مبني على اليسر والسهولة على المكلفين طبق مراد
الله تعالى لعباده كما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر وقال النبي صلى الله عليه وسلم الدين يسر وفي
حديث اخر يسروا ولا تعسروا اردت جواب لما اي
قصدت من تلقاء نفسي بلا امر احد لي بذلك ان اجمع
من كتب فقه الايمة الحنفية في بيان ذي اي هذه الاركان

اركان الاسلام الخمسة بابدال التاء المثناة الفوقية هاء للوقف عليها من اجل
القافية اي الخمسة المذكورة التي هي الشهادتان واقام الصلاة وايتاء الزكاة
وصوم شهر رمضان والحج شيا مفعول اجمع وتنكيره للتعظيم اي قصدت
تصنيفا وتاليفا لطيفا محتويا على فوايد جمة ومسايل مهمة متعلقة بالاركان
المذكورة به اي بذلك الشي يصلح من صلح ضد افسد مثلي من عباد الله تعالى المكلفين
بطاعته في الظاهر والباطن نفسه اي ذاته الجامعة لجميع صفاته وافعاله
ظاهرا وباطنا منظومة بالنصب بدل من شيا او عطف بيان عليه مشتق من
النظم وهو في الاصل جمع اللالي في سلك واحد ثم اريد به تشبيه الكلمات
المتناسقة المعنى المجموعة على وزن واحد من اي بحر كان وهذه المنظومة من
بحر الرجز ووزنه مستفعلن مستفعلن ثلاث مرات في غاية اي نهاية ما يكون
والجار مع المجرور صفة لمنظومة اختصار وكل اختصار هو قلة المبنى وكثرة
المعنى بحيث ان ابيات هذه المنظومة الجامعة لمسايل اركان الاسلام
الخمسة بلغت مايتي وخمسين بيتا يسهل اي يصير سهلا والسهل ضد الصعب
حفظها اي عدم نسيان ابياتها واتقان مبانيها ومعرفة احكام معانيها
على الصغار من الناس في السن او العلم وهو المشتغل به المبتدي خصوصا
من ابتلي بالاشتغال الدنيوية ولم يمكنه التفرغ لقراءة الكتب الكبار في
الفقه الحنفية سميتها اي هذه المنظومة كفاية اي مقدار ما يكفي
من معرفة الدين المحمدي اعتقادا وعملا الغلام وهو المذكر الذي دون
البلوغ ويلحق به الجارية وما في معناه كل من لم يبلغ سن التمييز في
معرفة الدين وان كان شيخا كبيرا بناء على التحسين في بيان جملة
جملة الاركان الخمسة التي المذكورة للاسلام و[illegible] صلى
الله عليه وسلم واسال الله اي اطلب منه سبحانه وتعالى الكريم اي
الموصوف بالكرم وهو الجود والعطا المغفرة بابدال التاء المثناة
الفوقية هاء لاجل الوقف لصحة الوزن والقافية وهي التجاوز
عن الذنوب والمسامحة عنها وان يكون معطوف على المغفرة

أصلح صح

بينها

اي واسأله تعالى كونه اي اتصافه بانه منقذي بالقاف والذال المعجمة
من الانقاذ وهو النجاة والسلامة في دار كل خزي بابدال التاء هاء ايضا
لما ذكرنا وهي يوم القيامة فصل مرفوع بانه خبر مبتداء محذوف
تقديره هذا فصل في بيان مقتضي اي ما تقتضيه من مسائل الاعتقاد
شهادة ان لا اله الا الله اي لا معبود بحق الا الله تعالى وشهادة
ان محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم الذي ولد بمكة عام الفيل ثم
هاجر الى المدينة ومات بها وقبره الان بها صلى الله عليه وسلم رسول
الله الى كافة العالمين وهذا هو الركن الاول من اركان الاسلام الخمسة
معرفة الله تعالى وهي الجزم بوجوده سبحانه وتعالى منزها عن ما لا يليق به
كل شيء جزما مستندا الى دليل عقلي او كشف الهامي وباتصافه بصفات الكمال
وبسمة الجلال والجمال فاعلا كل شيء حاكما باحكامه الشرعية على كل شيء
والدوام على ذلك الى الموت عليك ايها المكلف العاقل البالغ تفترض
بالبناء للمفعول اي يفترضها الله تعالى في الحال يعني يجعلها فرض عين
لان عبادته تعالى فرض عليك ولا تتأتى العبادة الا بعد معرفة المعبود
والا دعا له وما لا يمكن التوصل الى الفرض الا به فهو فرض بانه سبحانه
وتعالى والجار مع المجرور متعلق بالمعرفة فانها مصدر لا جوهر والجوهر عند
اهل السنة والجماعة هو الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يقبل الانقسام
اصلا لبساطته وهو الذي يتركب منه فكل جسم مركب منه والجوهر عند حكماء
الفلاسفة اما جوهر جسماني اي مادي او جوهر روحاني والجسماني هو
الجسم واجزاؤه الهيولى والصورة والروحاني العقول والنفوس المجردة
وقد ابطلها اهل السنة بتسميته وعلى كل حال فالله تعالى منزه عن ان يكون شيئا
من ذلك لانه يستحيل ان يكون جسما لان الجسم مركب وكل مركب حادث
لحدوث تركيبه بعد البساطة الاصلية واذا استحال عليه تعالى ان يكون جسما
استحال عليه ان يكون جزء الجسم لان الجسم مركب من جوهر فرد اما وهيولى
وصورة لتعدد الاجزاء وهو واحد سبحانه كما سنذكره في دليل الوحدانية

اولا

اولا فتفتقر الى التركيب والتجزي والتحيز وهي اعراض حادثة والحادث يفتقر
الى القديم فكيف يفتقر اليه القديم ويستحيل عليه تعالى ايضا ان يكون روحانيا
عقلا او نفسا متعلقا بالجسم او مجردا عنه لافتقاره الى التعلق الجسماني او التجرد
الروحاني والتعلق والتجرد عرضان لامكان انفكاكهما بتجرد المتعلق وتعلق
المتجرد وكل عرض حادث والقديم لا يفتقر الى الحادث كما ذكرنا ولا عرض
بالعين المهملة وفتح الراء وهو ما لا يقوم بذاته بل يتحيز بانه يكون تابعا
لغيره في التحيز فمعنى وجود العرض في غيره هو ان وجوده في نفسه هو
وجوده في غيره اي في محله الذي يقوم به والعرض تسعة اقسام الكم وهو
المقدار والكيف كاللون والطعم والرائحة والنسبة وهي سبعة اقسام الاضافة
وهي النسبة المتكررة كالبنوة والابوة والفوقية والتحتية والاين وهو الحصول
في المكان والمتى وهو الحصول في الزمان كالمسافة والحداثة والوضع وهو
الحالة الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض اجزائه الى بعض او الى
الامور الخارجية كالسماء والارض مثل القيام والقعود والجدة وهو
نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتاثير
كالقطع والتأثر كالانقطاع فمجموع اقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه
لان البقاء عرض فلو بقي العرض لقام العرض بالعرض والعرض لا يقوم
بنفسه بل لابد له من جوهر يقوم به فكيف يقوم به غيره واذا امتنع بقاؤه
وجب حدوثه والله تعالى قديم فيستحيل عليه ان يكون حادثا فليس هو عرضا
سبحانه وتعالى وليس يحويه اي يجمعه ويحيط به مكان وهو ما يستقر
عليه الشيء والحيز هو الفراغ الذي يشغله الشيء ويملاه وكلاهما يستحيل
على الله تعالى لانه افتقار الى الغير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا تاكيد
لنفي ليس اي لا يحويه مكان ولا تدركه سبحانه وتعالى اي تعلمه علما تاما من
جميع الوجوه العقول البشرية وغيرها من العقول الملكية والجنية وما لا
يعلمه الا هو سبحانه كما قال ويخلق ما لا تعلمون فان العقول كلها مخلوقة
للاجماع على انها عدا الله تعالى مخلوق والمخلوق لا يعلم الخالق الا علما حادثا والحا

لا يشبه القديم والمعقول جمع معقول وهو جوهر روحاني منبث في الدماغ او في
القلب تدرك به المعقولات بواسطة الحواس والغائبات بواسطة الفكر
جل اي الله تعالى بمعنى عظم وعلا اي ارتفع عن مثال المعقول وفي ذكر
العقول اشارة الى ان المعقول تعلمه سبحانه من وجه كونه موجودا حقا
متصفا بصفات الكمال منزها عن صفات النقصان ولا تعلمه من كل وجه
فمعرفته معرفة تصديق بوجوده وذلك مقدار ما كلفنا به لا ذاته
سبحانه وتعالى القديمة الازلية تشبهها ولو بوجه من الوجوه الذوات
الحادثة كلها ما كان منها وما لم يكن ولا حكت اي ماثلت وشابهت صفا
ته واسمائه الازلية القديمة الصفات والاسماء الحادثة كلها وما له سبحا
نه وتعالى في جميع ملكه اي ما يملكه من جميع مخلوقاته المحسوسة والمعقولة وزير
اي مدبر ومعين قال ابن فارس في المجمل وازرت فلانا موازرة اعنته
على امره ومنه ذلك الوزير ولا له سبحانه وتعالى مثل بكسر الميم وسكون
المثلثة وهو الشبيه ولا له سبحانه وتعالى نظير وهو المثل الذي اذا نظر
اليه والى نظيره كانا سواء كذا في المجمل فرد خبر مبتدا محذوف تقديره
هو فرد والفرد هو الذي لا شبه له اي لا يشابهه شيء اصلا له سبحانه
وتعالى منه اي من جهته تعالى لا من غيره تم اي كمل المعرفه بابدال التاء المثناة
الفوقية هاء لاجل الوزن والقافية اي لا يعرفه سبحانه المعرفة التامة
غيره تعالى لانه قديم ومعرفته بنفسه قديمة فهي تامة وغيره حادث
ومعرفته به حادثة والمعرفة الحادثة ناقصة فلا تليق بالقديم وواحد
اي هو واحد جل وعلا وفي شرح الجامع الصغير للمناوي قال الازهري
الفرق بين الواحد والاحد ان الاحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد
تقول ما جاءني احد والواحد اسم بني لمفتتح العدد تقول جاءني واحد
من الناس ولا تقول جاءني احد من الناس فالواحد منفرد بالذات في عدم
المثل والنظير والاحد منفرد بالمعنى انتهى والمراد اتصافه تعالى بالوحدانية
ذاتا اي في ذاته سبحانه وهو انتفاء التكثر عن ذاته تعالى بمعنى عدم قبولها

الانقسام

الانقسام والتبعيض والتجزي والا لكان مركبا في ذاته وكل مركب
حادث كما مر وفعلا اي في افعاله تعالى وهو انفراده تعالى باختراع
الكائنات عموما وامتناع استناد التاثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات
وصفه بالهاء الساكنة لاجل القافية اي في صفاته سبحانه فلا تعدد
لصفة من صفاته تعالى ولا يتصف غيره بصفة تشبه صفة من صفاته
تعالى ودليل الوحدانية انه لو فرض وجود الهين اثنين فلا بد ان يتصف
كل منهما بصفات الكمال ويتنزه عن صفات النقصان والا لما كانا
الهين اثنين وبعد ذلك فاما ان يقدر احدهما على مخالفة الاخر
باعدام ما يوجده الاخر او لا يقدر فان قدر لزم عجزهما لانه لا يمكن كل
منهما دفع اعدام الاخر لما يوجده وان لم يقدر لزم عجزهما ايضا لعدم القدرة
من كل منهما على انفاذ مراده وهو سبحانه وتعالى القديم اي لا غيره وحده
تاكيد للحصر المفهوم من تعريف المبتدا والخبر والقدم صفة سلبية وهو انتفاء العدم
السابق على الوجود وهو من خواص الالوهية الحقيقية ودليله انه تعالى لو لم
يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لاحتاج الى محدث فيلزم الدور او التسلسل
وهو محال وهو ايضا الباقي وحده سبحانه وتعالى والبقا صفة سلبية ايضا
وهو انتفاء العدم اللاحق للوجود والمراد البقاء بالذات المختص بالالوهية
دليله انه تعالى لو لم يكن باقيا لكان يفنى وينعدم وكل قابل للفنا والانعدام
حادث والله تعالى قديم وليس بحادث فهو باق واما البقا بالغير كبقا اهل
الجنة والنار فليس هو من صفات الله تعالى لتنزه الله تعالى عنه لانه افتقار الى
الغير وهو محال على الله تعالى في العبيد اي العبد المحدود كالصورة المحسوسة
الظاهرة والهيئة المعنوية الباطنة والمدة المخصوصة والمكان المخصوص
وان تغيرت علينا هذه القيود كلها في كل وقت فانا لا نخرج عن قيد ما
منها اصلا نحن معشر المخلوقات كلنا ما كان منا وما لم يكن وتقديم
الخبر يفيد الحصر اي لا غيرنا في قيد اصلا وذلك هو الخالق سبحانه وتعالى
وهو حضرة الاطلاق من غير قيد حدا اي صرح مطلقا في ذاته وصفا

ته عن جارحة

او افعاله فلا صورة له تعالى حسية ولا معنوية ولا مدة ولا امكان لذاته ولا
لصفة من صفاته ولا لفعل من افعاله حي اي هو حي سبحانه وتعالى اي موصوف
بالحياة وهي صفة تصحح له الاتصاف بباقي الصفات عليم اي موصوف بالعلم
وهو صفة ينكشف بها كل ما يقبل الانكشاف من غير احتمال النقيض قادر
اي له قدرة يترجح بها احد طرفي الممكن بوجود او عدم مريد اي له ارادة يخصص
بها الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الاحوال في خلقه سبحانه وتعالى اي
في مخلوقاته يفعل ما اي شيئا او الذي يريد اي يريده من خير او شر او
نفع او ضر كما قال فعال لما يريد وهو سبحانه وتعالى السميع اي المختص بالاتصاف
بالسمع القديم القايم بذاته تعالى الذي ليس باذن ولا اصماخ ولا بسبب وصول
الهواء المتكيف بكيفية الصوت كما في سمعنا الحادث والبصير اي المختص
بالاتصاف بالبصر القديم القايم بذاته تعالى الذي ليس بحدقة ولا اجفان ولا
بسبب مقابلة مع الاعتدال في وجود النور كما في بصرنا الحادث وما احسن
قول العارف الكامل الشيخ محي الدين ابن العربي قدس الله سره لو لم يبصرك ولم
يسمعك لجهل كثيرا منك ونسبة الجهل اليه محال فلا سبيل الى نفي هاتين
الصفتين عنه بحال لم يزل بفتح الزاي مضارع منفي بلم مشتق من التزايل
وهو التباين والتباعد والتفرق يقال زيلت بينهم اي فرقت يعني انه
سبحانه وتعالى باق على سمعه وبصره ولم يبن عنه ذلك ولا تفرق ولا تباعد
بل هو على ما عليه كان بغير متعلق بالفعل المذكور ما حرف زايد بين المضاف
والمضاف اليه وهو جارحة والجارحة العضو كني به السمع وبه البصر وذلك
هو العين ذات الحدقة والاجفان والاذن ذات الصماخ والعصب المفروش
في باطنه مشتقة من الجرح والاجتراح وهو الاكتساب قال الجوهري
في الصحاح جرح واجترح اي اكتسب والجوارح من السباع والطير ذوات
الصيد وجوارح الانسان اعضاؤه التي يكتسب بها من الازل متعلق
بالفعل ايضا والازل بالتحريك كما قال ابن فارس في المجمل هو القدم يقال
هو ازلي واري الكلمة ليست بالمشهورة وفيها احسب انهم قالوا للقديم

لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت
الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي وهو كقولهم في الرمح المنسوب الى ذي
يزن ازني له سبحانه وتعالى اي لا لغيره اذ كلام غيره ليس مثل كلامه تعالى
كلام ازلي ليس كالمعروف عندنا من كلام المخلوقين وهو صفة له تعالى قايمة
بذاته لا تعدد فيه ولا تكثر ولا ابتداء له ولا انتها وهو المتصف تارة بكونه
امرا وتارة بكونه نهيا وتارة بكونه استفهاما بحسب ما تعلق به وهذا الاتصاف
ظهور بصورة ذلك عند المخاطبين من غير ان يتغير في نفسه عما هو عليه في
حضرة ذات الله تعالى كما ان القوة الناطقة في الانسان لا تزول بالسكوت
ولا تتغير عما هي عليه باختلاف ما يصدر عنها من المعاني والكلمات ولا
تكثر بكثرة ذلك ولا تقل بقلته بل تظهر بكل كلمة وبكل معنى ظهورا لا تتغير به
عما هي عليه في نفسها وهذا معنى قولهم ان الكلام الالهي هو معنى قديم قايم
بذات الله تعالى فانهم ما ارادوا بالمعنى المقابل للفظ لانه عرض وانما ارادوا
ان كلام الله تعالى ليس بذات اخرى غير ذات الله تعالى وانما هو صفة قايمة
بذات الله لا ينفك عن ذاته اصلا كالقوة الناطقة في ذات الانسان لا تفارق
ذات الانسان اصلا جل اي عظم وتنزه عن الاصوات جمع صوت ه
والحروف جمع حرف لانه ليس مثل كلام المخلوقين المشتمل على الحروف
والاصوات لانها اعراض زايلة وكلام الله تعالى قديم والحاصل ان الله
تعالى متكلم بكلامه القديم النفساني مع ملايكته وانبيائه وخاصته
اوليائه فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم وقد
افهمهم ما اراده تعالى مما هو في علمه القديم فتلقوا ذلك منه على حسب
فوق تجردهم واستعدادهم له فسمي في الملايكة والانبياء عليهم السلام
وحيا وسمي في الاولياء الهاما ولا شك ان تجرد الملايكة خصوصا
الخواص منهم كجبريل عليه السلام اكثر من تجرد البشر وان كان خواص البشر
افضل من خواص الملايكة عليهم السلام لان كلامنا في التجرد لا في غيره من
الفضيلة وتجرد الانبياء عليهم السلام اكثر من تجرد الاولياء رضي الله عنهم

ولهذا سمي ما اوحي الي جبريل عليه السلام فنزل به علي قلوب الانبيا عليهم السلام
كلام الله تعالى ويسمى قرانا وتوراة وانجيلا وزبورا وصحايف وما اوحي
الي الانبياء عليهم السلام وحيا غير متلو وكلام نبوة وحكمة وحديثا
شريفا وما وقع في قلوب الاولياء رضي الله عنهم الهاما وحكمة وعلما
لدنيا وفيضا وكشفا وفتحا ولا يسمى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرد
بصفاء البشرية قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا الاية فالاصوات والكلمات التي نزل بها
جبريل عليه السلام علي قلوب الانبيا عليهم السلام هي كلام الله تعالى حقيقة
لان كلام الله تعالى القديم ظهر بها وتصور بصورها من غير ان يتغير
عما هو عليه في ذات الله تعالى فمن انكرها او شيا منها او استهزا علي حرف
او صوت منها فهو كافر بالله تعالى وان كان كلام الله تعالى النازل
بها والمتصور بصورها منزها عنها ازلا وابدا وبقضا الجار والمجرور
في محل رفع علي انه خبر مقدم الله سبحانه وتعالى وهو حكمه الازلي بما
يعلمه من احوال الممكنات والتقدير معطوف علي القضاء والالف واللام
فيه عوض عن المضاف اليه والاصل تقدير الله ويقال له القدر بالتحريك
والسكون ايضا وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من
حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمانه ومكانه وما يترتب
عليه من ثواب وعقاب جميع مبتدا موخر ما اي الذي يجري علي المخلوقات
من الامور الوجودية والعدمية كالحركة والسكون والموت والحياة
ونحو ذلك وكلما اي امر او الذي يوجد من فعل البشر بفتح الباء
الموحدة وفتح الشين المعجمة وهم بنوا ادم سموا بذلك لظهورهم بخلاف
الجن او لظهور بشرتهم وهي ظاهر جلد الانسان او من البشارة بالفتح
وهي الجمال ولا واحد له من لفظه كالقوم والجيش ويوضع موضع
الواحد والجمع والمراة ايضا فانه اي كل ما يوجد من ذلك حاصل وكاين
بخلقه سبحانه وتعالى اي تقديره وايجاده خيرا بالجر بدل من فعل البشر

بدل

بدل بعض من الكل وشر معطوف علي خير والضمير العايد علي المبدل منه
محذوف في التقدير خيره وشره والمراد افعالهم الاختيارية الصادرة منهم
منسوبة الي قوة حياتهم العرضية وتاثير قدرتهم المجازي وتخصيص ارادتهم
واختيارهم الجزئي فان الله تعالى خالق جميع ذلك منسوب اليهم كما خلق
اعضاءهم الجسمانية منسوبة اليهم فهي افعالهم كسبا وافعاله تعالى
خلقا وايجادا ويصح نسبة فعل واحد الي فاعلين مختلفين بنسبتين
مختلفتين كالدار المستاجرة منسوبة الي مالكها والى مستاجرها بنسبتين
مختلفتين نسبة الملك ونسبة التصرف كلف بتشديد اللام اي الله تعالى
عبده العاقل البالغ بما كلفه به من الاعتقاد الصحيح المطابق لما ورد في
الكتاب والسنة علي طريقة السلف الصالحين من الصحابة والتابعين والعلما
العاملين والعمل الصالح الخالي من البدعة علي حسب الطاقة فعلا وكفا بمقتضي
احد المذاهب الاربعة وما قد جارا بالف الاطلاق اي ما جار سبحانه
وتعالى في تكليفه له بذلك لان الجور في حق مخترع جميع المخلوقات من العدم
لا يتصور اصلا فانه يتصرف في ملكه بما يريد وانما الظلم والجور هو التصرف
في ملك الغير ولا غير معه تعالى يملك شيا اصلا الا بايجاده سبحانه وتعالى
وتمليكه فالمالكون والمملوكون كلهم ملكه جل وعلا يتصرف فيهم كيف يشا
فان كان تصرفه فيهم موافقا لمرادهم في الدنيا كان فضلا او استدراجا
وفي الاخرة فضلا فقط وان كان تصرفه فيهم غير موافق لمرادهم في الدنيا
والاخرة كان عدلا وحكمة والجور عليه تعالى محال وهو سبحانه وتعالى
لا غيره الذي يجعله اي يجعل عبده المكلف مختارا اي يخلقه كذلك
يختار الخير او يختار الشر فيثيبه علي ما يخلقه له من فعل الخير ويعاقبه علي
ما يخلقه له من فعل الشر ولا يسال عما يفعل وهم يسالون ارسل سبحانه
وتعالى رسله بسكون السين المهملة للتخفيف واصله بضمها جمع رسول
وهو انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه الكرام جمع كريم فينا معشر
بني ادم او المكلفين ليدخل الجن ولم يقل لنا للاشارة الي انه الرسول من

جنسًا من البشر فانه الظرفية مُشعرة بذلك مبشرين حال من رسلًا اي فاعلين
البشارة بالكسر وهي اسم من قولك بشرت فلانا البشرى تبشيرًا اذا اخبرته
بخير فتغيرت بشرة وجهه قال في المجمل وذلك يكون بالخير والشر فاذا
اطلقت فالبشارة تكون بالخير والنذارة بغيره بل حرف اضراب عن الاقتصار
على الاول اي ليسوا مبشرين فقط ولهذا جاءت الواو العاطفة بعده المقتضية
للجمع ومنذرين جمع منذر بصيغة اسم الفاعل من الانذار وهو الابلاغ ولا
يكاد يكون الا في التخويف وتناذر هذا الامر بنوا فلان اذا خوف بعضهم بعضا
كذا في المجمل والمراد بيان حكمة ارسال الله تعالى الرسل من الانبيا عليهم السلام
الى عباده المكلفين فضلًا منه تعالى ورحمة من غير وجوب عليه سبحانه وتلك
الحكمة هي بشارة المطيعين له تعالى من عباده برضوانه تعالى والجنة والنعيم
المقيم وتخويف الكافرين والعاصين بغضبه سبحانه والنار والعذاب
والنكال الاليم كما قال تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين
ايدهم بالصدق وهو مطابقة الكلام للواقع فكلهم صادقون عليهم
الصلاة والسلام في جميع ما بلغوه عن الله تعالى لان الله تعالى صدقهم
بخلق المعجزة لهم النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدي في جميع ما يبلغ
عني فلو كذبوا لوقع الكذب في حقه تعالى وهو محال لافضائه الى النقص
بعدم الوثوق بالخبر والنقص عليه تعالى محال والامانة ضد الخيانة ومعنى
الامانة ان يكون موثوقا به في جميع احواله ظاهرا وباطنا بحيث لا يغدر
ولا يخون في قليل ولا كثير ولا جليل ولا حقير وجميع الانبيا كذلك عليهم
الصلاة والسلام لان الله تعالى اختارهم من ساير بني ادم وامنهم على
اسرار وحيه وهو سبحانه عالم بالسر واخفى فلو وقعت منهم خيانة
في امر من الامور لعلم الله بها قبل كونها فلم يؤمنهم على سر وحيه او لانقلبت
الخيانة امانة وذلك محال والحفظ اي الحراسة من شرور اعدايهم ان
يظفروا بهم قال تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا الاية وقال ولقد
سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا

لهم

الغالبون فالرسل والخلفا عنهم منصورون غالبون على كل حال لان
الله تعالى امرهم بالتبليغ والقتال وقال عليه السلام فليبلغ الشاهد منكم
الغايب وقوله تعالى ويقتلون النبيين بغير حق فان بني اسرايل وهم
اليهود قتلوا شعيا ويحيى وزكريا وغيرهم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام
لانهم لم يؤمروا بالقتال قال ابن عباس رضي الله عنهما لم يقتل قط نبي من
الانبياء عليهم السلام الا من لم يؤمر بقتال وكل من امر بقتال نصر وغلب كذا
شيخي زاده في حاشية البيضاوي والعصمة من الذنوب الكباير والصغاير
عمدها وسهوها قبل النبوة وبعدها وجميع ما ورد عنهم مما سمي معصية
وذنبا في النصوص محمول على كونه كذلك بالنسبة الى مقامهم الشريف
كما قالوا حسنات الابرار سيات المقربين وفي شرح المقاصد للسعد
التفتازاني حقيقة العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها انتهى
فذكر التمكن لاجل بقا التكليف ولهذا قال الشيخ منصور رحمه الله تعالى
العصمة لا تزيل المحنة والصيانة اي حفظ النسب وصيانة الاعراق
والابا والامهات من العهر والخنثة والرذالة والدناة اولهم اي الرسل
عليهم الصلاة والسلام ادم ابو البشر صلى الله عليه وسلم ثم الاخر منهم بحيث
ليس بعده نبي اصلا محمد بن عبد الله خاتم الانبيا والمرسلين صلى الله عليه وسلم
وهو النبي الباقي على رسالته وان مات صلى الله عليه وسلم الى اخر انقضاء الزمان
وانقضاء الدنيا الفاخر اي صاحب الفخر وهو الفضيلة والتعظيم ارسله
صلى الله عليه وسلم الله تعالى منةً منه وفضلًا ورحمة الينا معشر المكلفين
بالهدى اي دين الحق والملة الاسلامية طوبى وزنه فعلى من الطيب
قلبوا اليا واوا للضمة قبلها ويقال طوبى لك وطوباك بالاضافة وطوبى
اسم شجرة في الجنة كذا في صحاح الجوهري لمن اي للذي بشرعه اي شريعته
الاسلامية والجار والمجرور متعلق بقوله قد اهتدى قدم عليه للحصر اذ
الهداية لا تكون بغيره الى يوم القيمة تخص النجاة اي السلامة من عقاب
الله تعالى وغضبه في الدنيا والاخرة فيما اي متابعة الحق الذي جاء به بسكون

الهما لاجل الوزنه والقافيه اي اتي به من عند الله تعالى من البينات والهدى
وما لك في الدنيا والاخرة من حاد اي مال واعرض عنه اي عما جاء
به او عنه صلى الله عليه وسلم فانتبه فعل امر من الانتباه بمعنى الاستيقاظ
من نوم الغفلة خطاب لكل مكلف وكل ما اي الذي او شي عنه اي عن ذلك
الشي النبي النبي اي نبينا صلى الله عليه وسلم اخبرا بالف الاطلاق من جميع
الامور المغيبات في الزمان المستقبل مثل المغيبات في الزمان الماضي فانه
اي الذي اخبر عنه محقق اي ثابت واقع في وقته بلا امترا بالمقصر واصله
المد وهو الجادلة قال في المجمل ماريت الرجل اماريه مراء جادلته من نحو
اي مثل وهو بيان لما امر اي شانه القبر من حياة الميت فيه واقعاده
سويا وتفسيح مد البصر وسوال منكر ونكير وتعذيبه وتنعيمه على ما ورد
به الاحاديث الصحاح وشرحته العلما في الكتب المطولات وامر القيامه بالها
الساكنة للقافية من بعث الموتى وحشرهم والصراط والميزان والحوض والحساب
والثواب والعقاب والجنة والنار وما فيهما مما اعده الله تعالى من النعيم المقيم او
العذاب الاليم وغير ذلك مما يطول ذكره وقد فصلنا ذلك فيما لنا من الكتب
المطولة وكل ما اي شيا والذي كان لها اي للقيمة علامه بالها ايضا وهي
اشراط الساعة يعني علاماتها التي اخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم وهي كثيرة
مثل طلوع الشمس من مغربها ولا يقبل بعد ذلك لكافر ولا لفاسق توبة
وقصة الدجال اي الكذاب وانما ذكر له كذبه لانه يدجل الحق بالباطل من الدجل
وهو تمويه الشي ذكره في المجمل وعن كعب الاحبار ان الدجال رجل طويل
عريض الصدر مطموس العين يدعي الربوبية معه جبل من خبز وجبل من
اصناف الفواكه وارباب الملاهي جميعا يضربون بين يديه بالطبول والعيدان
والمعازف والنايات فلا يسمعه احد الا تبعه الا من عصمه الله تعالى ويخرج على
حمار وهو يتناول السحاب بيده ويخوض البحر الى كعبه ويستظل في ظل اذن
حماره خلق كثير ويمكث في الارض اربعين يوما ثم تطلع الشمس يوما حمراء
ويوما صفرا ويوما سودا ثم ينزل المهدي وعسكره الى الدجال فيلقاه بعثر

م

من اصحابه ثلاثين الفا وينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عليه السلام
الى الارض وهو متعمم بعمامة خضراء متقلد بسيف راكب على
فرسه وبيده حربة فياتي اليه فيطعنه بها فيقتله وقد بسطنا الكلام
على ذلك وامثاله من اشراط الساعة في كتابنا المطالب الغوية
وغيره كن يا ايها المكلف منتبها اي مستيقظا من نوم الغفلة
واحذر من ذلك فلعلك تدرك زمانه فانه ما من نبي الا انذر
قومه الدجال فينبغي انذار كل جيل لمن بعدهم من ذلك وتحذيرهم
تلك الفتنة العظيمة ففي صحيح مسلم ما بين خلق ادم الى قيام الساعة
خلق وفي رواية امر اكبر من الدجال وصحبه اي صحب النبي صلى الله
عليه وسلم يعني صحابته جميعهم والمراد المومنون منهم ظاهرا
وباطنا دون المنافقين والذين ارتدوا وماتوا على الكفر فانه
الصحبة في حقهم مبنية على صدقهم ودوامهم على ذلك الى الموت فاذا
لم يوجد الصدق والدوام فلا صحبة في نفس الامر لهم لهذا من
قولهم في تعريف الصحابي هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا
به ومات على الايمان محله القلب والمنافق ايمانه في لسانه فقط
على الهدى اي دين الحق والسنة النبوية من غير ضلال ولا بدعة
ولا فسق تفضيلهم اي فضيلتهم ومرتبتهم التي يتفاضلون فيها
وعظمهم الله تعالى وشرفهم مرتب بتقديم البعض على البعض ومعنى
التفضيل لكثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما
ثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة فيها مجال لغلبة
الظن بالتفضيل ذكره السنوسي في شرح الجزايرية بلا اعتدا
اي ظلم للفاضل بتقديم المفضول عليه كما فعلت الرافضة وكبيعة
بتقديم علي وتاخير ابي بكر الصديق رضي الله عنهم اجمعين فيهم
اي اهل التفضيل المنصوص على تفضيلهم ابو بكر واسمه عبد الله
ابن عثمان ابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي نوفي رضي الله

وقد صح

فان الايمان صح

اذ قد يكون العسير من عمل السر اكثر من الكثير الظاهر وان كانت الاعمال الظاهرة صح

عنه بين المغرب والعشا ليلة الثلاثا لثمان بقين من جمادي الاخرة سنة ثلاثة عشر من الهجرة
وهو ابن ثلاث وستين سنة وبعده اي بعد ابي بكر رضي الله عنه
في الفضيلة عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد
الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لولو توفي شهيدا اخر سنة
ثلاثة وعشرين من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة وبعده اي بعد
عمر رضي الله عنه في الفضيلة عثمان ابن عفان بن ابي العاص ابن امية بن
عبد شمس بن عبد مناف قتل في سنة خمس وثلاثين من الهجرة بعد ان
احصر في داره عشرين يوما وكان ابن تسعين سنة رضي الله عنه
ذو اي صاحب الوجه الاغر اي المشرق المنير وكان لقبه رضي الله
عنه ذو النورين لانه زوج بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
تزوج اولا قبل النبوة رقية وماتت عنده بعد ان ولدت له غلاما
وسماه عبد الله ثم تزوج اختها كلثوم وماتت عنده ايضا ولم تلد منه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كانت عندنا ثالثة لزوجتها لعثمان وهذا
من الفضايل الخاصة به رضي الله عنه لم يعرف احد تزوج بنتي نبي غيره ثم
بعد عثمان رضي الله عنه في الفضيلة علي ابن ابي طالب رضي الله عنه
ابن هاشم كفيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحبوبه وابن عمه وصهره
على افضل بناته فاطمة الزهراء رضي الله عنها ثم بعد الخلفاء الاربعة رضي
الله عنهم في الفضيلة باقي اصحابه العشرة بالهاء الساكنة لا
حل القافية وهم الستة الباقون طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو
عبيدة عامر بن الجراح رضي الله عنهم وهم اي هذه العشرة المذكورة
الصحابة البررة اي بحوز الجنة يوم القيامة وتنكيرها للتعظيم
مبشرة بالهاء ايضا للقافية اي بشرها النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه
اصحاب السنن وصححه الترمذي عن سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
عشرة في الجنة ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي والزبير

وطلحة

وطلحة وعبد الرحمن وابو عبيدة وسعد بن ابي وقاص وسعيد ابن زيد والمبشرون
بالجنة كثيرون وانما اشتهر ذكر هذه العشرة لانهم وردوا كذلك مجموعين في
حديث واحد وغيرهم في احاديث متفرقة اخرج السيوطي في الجامع الصغير عن
الديلمي في مسند الفردوس باسناده عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم شباب اهل الجنة خمسة حسن وحسين وابن عمر وسعيد بن معاذ وابي بن كعب وفي
كتاب منير التوحيد للنجم الغزي رحمه الله تعالى ونشهد له بالجنة لم يشهد له
صلى الله عليه وسلم كالعشرة وفاطمة بنته وابنيها الحسن والحسين وعبد الله
ابن سلام وعكاشة بن محصن وغيرهم وما اي الذي جرى اي كان ووقع
من الحروب بيان لما بينهم اي بين الصحابة رضي الله عنهم من الاختلاف واولها من
مقتل عثمان رضي الله عنه فهو اي ذلك الجاري بينهم والواقع منهم اجتهاد
كان لهم في اللاحق بالخلافة لقيام مصالح المسلمين والاجتهاد هو النظر في
الادلة الشرعية لاستنباط حكم الحادثة الزمانية والميل مع الهوى النفساني
والغرض الشيطاني من حب الرياسة والحمية الجاهلية فان هذا الامر ممتنع في
حق الصحابة الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالعدالة في قوله خير امتي القرن
الذين يلوني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال النووي رحمه الله تعالى وقد
اتفق العلماء على انه خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم والمراد اصحابه فيه اي في
ذلك الاجتهاد وفيما جرى بينهم من الحروب شادوا اي جصصوا واحكموا
ومتنوا واصله طلا الحايط بالشيد قال الجوهري في الصحاح الشيد بالكسر كل
شي طليت به الحايط من جص او بلاط وبالفتح المصدر تقول شاده يشيده
شيدا جصصه والمشيد المعمول بالشيد دينهم اي دين الاسلام على حسب اختلاف
اجتهادهم في ذلك رضي الله عنهم والحق انهم كلهم عدول متولون في تلك
الحروب وغيرها من المخاصمات والمنازعات ولم يخرج شي من ذلك احدا منهم
عن العدالة لانهم مجتهدون اختلفوا في مسايل من محل الاجتهاد كما اختلف
المجتهدون بعدهم في مسايل من الدماء وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص احد
منهم والمصيب علي واصحابه والمخطي معاوية واصحابه رضي الله عنهم اجمعين فانه

وهو الاجتهاد الشرعي لا
الاجتهاد العقلي الذي هو
الاحكام العقلية
مستنبط من القوانين
والاصطلاحات الزمانية صح

قلنا كل مجتهد مصيب فلا اشكال وان قلنا المصيب واحد فالمخطي في الاجتهاد
في الفروع من انتفاء التقصير عنه ماجور غير مازور وسبب تلك الحروب ان
القضايا كانت مشتبهة ولشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم وصاروا
ثلاثة اقسام رضي الله عنهم اجمعين قسم ظهر لهم بالاجتهاد ان الحق في
طرف علي رضي الله عنه وان مخالفه باغ فوجب عليهم نصرته وقتال الباغي
عليه فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك ولم يكن يحل لمن هذه صفته التاخر عن مساعدة
الامام العادل في قتال البغاة في اعتقاده وقسم عكس هذا ظهر لهم بالاجتهاد
ان الحق في طرف معاوية رضي الله عنه فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه
وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها فلم يظهر لهم ترجيح احد الطرفين
فاعتزلوا الفريقين فكان الاعتزال هو الواجب في حقهم لانه لا يحل الاقدام
على قتال المسلم حتى يظهر انه مستحق لذلك ولو ظهر لهولاء رجحان احد الطرفين وان الحق
لما جاز لهم التاخر عن نصرته في قتال البغاة عليه فكلهم معذورون ماجورون
هذا المذكور في شان حروب الصحابة رضي الله عنهم **هو الحق** لا غيره **المبين**
اي الظاهر **الواضح** عند اهل الانصاف من المومنين **وبالمذي** الجار مع المجرور
متعلق بناصح وقدم عليه للحصر **فيه** الضمير راجع الى قوله **الانا** وانه
تاخر لفظا فانه متقدم رتبة لانه مبتدا وهو الوعاء **ناضح** خبره من النضح
وهو رشح الماء واصله قولهم كل انا بالذي فيه ينضح ومن هذا القبيل ايضا
ما اضمرتم فيك فهو فيك وقولهم الكلام صفة المتكلم يعني ان الرافضة
والشيعة وجميع فرقهم وانواع اهل البدع والضلال الخايضين في الصحابة
رضي الله عنهم والمتكلمين في امر حروبهم بما هو افتراء عليهم وبهتان في حقهم وطعنهم في
دينهم وقذفهم لهم ولعايشة رضي الله عنها المبراة بنص القران كل صفة الطاعنين وما كانوا
عليه في انفسهم من انواع الخبايث رواها في مرايا اهل الطهارة والنقاوة عصابة
كنقوى والورع وخلاصة الناس بعد الانبيا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي الله عنهم اجمعين **وما** اي الذي او دين **سوى** دين **الاسلام في جملة الاديان**
كلها **فانه** اي ذلك الدين الذي هو غير دين الاسلام **وساوس** جمع وسوسة

وهي الصوت الخفي يكون من **الشيطان** في صدر الانسان قال تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه نعني هو مردود عليه ومعاقب على
ترك دين الاسلام وقال تعالى ان الدين عند الله الاسلام فدين الاسلام
هو الدين المعتبر عند الله تعالى وجميع الاديان التي في الارض باطلة لانها
مجرد وسوسة شيطانية وتوهمات نفسانية **فصل** اي هذا فصل
في بيان احكام **اقام** بالكسر اي اقامة قال شيخي زاده في حاشية البيضا
في قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم الارا الارادة
وربما يحذف منه التا كما في قوله تعالى واقام الصلاة كذا نقله الزمخشري عن
سيبويه **الصلاة** اي تقويمها وتعديلها وادايها على الوجه الاكمل كما شرع
وهذا هو الركن الثاني من اركان الاسلام الخمسة **ان الصلاة** وهي في اللغة
الدعا والثنا قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم اي ادع لهم
ان دعاءك طمانينة عند الله تعالى ويقال في التحيات والصلوات اي الادعية
كلها وفي الشرع عبادة عن الافعال المخصوصة المعهودة المشتملة على الدعاء
والثناء وغيرهما والصلاة اقوى فروع الايمان لانها لم تخل عنها شريعة
مرسل وتشتمل على خدمة بظاهر الجسد كالقيام ونحوه وباطنه كالنية ونحوها
ولكنها لما صارت قربة بواسطة كعبة المعظم باضافته الى الله تعالى كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ولذا كانت من فروعه لا منه وقربه
يظهر وجه تقديمها على ما سواه من العبادات فرضها الله تعالى على المومنين خمس
صلوات ركعتين ركعتين ثم زاد في اربع منها من ركعة الى ثنتين وبقيت
الفجر كما كانت اشعارا بالاصل والاختيار في القراءة علامة الزيادة وبقيت
على اصلها في الجمعة ووجب في العيدين كذلك ثم زاد الوتر ثلاثا على
خلاف فيه بين الايمة ولا يكلفهم في الصلوات بما سوى ذلك الا ما التزموا
بنذر او شروع او لزمهم بحضور جنازة او تلاوة او سنة تاكدت لمتابعة
النبي صلى الله عليه وسلم وكان فرضها ليلة المعراج وهو ليلة السبت لسبع
عشرة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا من مكة الى السماء وكا

الصلاة قبل الاسر اي صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة بعد غروبها قال الله تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ايها الانسان المكلف وهو المسلم العاقل البالغ وان وجب على الولي ضرب الصبي والصبية اذا بلغا عشر سنين على تركها قال عليه الصلاة والسلام مروا اولادكم بالصلاة وهم اولاد سبع واضربوهم عليها وهم ابناء عشر ذكره في شرح الدرر والصوم كالصلاة فلا يجب عليه شيء مالم يبلغ الحلم وفي الملتقط واذا بلغ الصبي عشر سنين يضرب لاجل الصلاة باليد لا بالخشب ولا يجاوز الثلاث وكذلك المعلم ليس له ان يجاوز الثلاث وقال عليه الصلاة والسلام لمرداس المعلم اياك ان تضرب فوق الثلاث فانك اذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منك لها اي للصلاة شروط جمع شرط بسكون الراء وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يدخل فيه بل يكون خارجه ولها اي للصلاة اركان ايضا وهي جمع ركن والركن ما يتوقف عليه وجود الشيء ويدخل فيه جزء من ماهيته فمن جملة شروطها اي الصلاة طهارة اي نظافة البدن اي بدن الانسان من حدث وهو ما نعية شرعية تقوم بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل اكبر نعت الحدث وهو الذي لا يرتفع الا باستعمال الماء في جميع البدن وذلك الجنابة والحيض والنفاس وهي اي الطهارة من ذلك غسل بضم الغين المعجمة وسكون السين المهملة من اي الانسان الذي اولج اي ادخل حشفة ذكره او قدرها من مقطوعها في احد تانيث احد لان السبيل مما يجوز تذكيره وتانيثه قال السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه المزهر في اللغة فيما يذكر ويؤنث السبيل والطريق وقال الاخفش اهل الحجاز يؤنثون الطريق والسبيل والسوق والزقاق والكلاء انتهى سبيلي تثنية سبيل وحذفت النون للاضافة الى مثله اي انسان احترز به عن مجامعة البهيمة او الصغيرة التي لا تشتهى فان وطئ البهيمة بلا انزال لا يوجب الغسل لقلة الرغبة في اتيان جماعها ولعدم الموافقة في النوعية التي من شانها الرغبة وفي القنية معزيا الى اجناس الناطفي قال ابو يوسف

في فرج البهيمة يكفيها لا غسل فيه بغير انزال ويعزر وتذبح البهيمة وتحرق على وجه الاستحباب ولا يحرم اكل لحمها انتهى واما الصغيرة فاذا امكن الايلاج في محل الجماع ولم يجعلها مفضاة فهي ممن يجامع فيجب الغسل بجماعها وان كان الجماع يجعل مسلكيها واحدا لا يجب الغسل وان توارت الحشفة لقصور الداعي مالم ينزل او منزل معطوف على اولج وهو الذي انزل المني بشهوة حاصلة من اصله اي اصل الانزال المفهوم من اسم الفاعل واصل الانزال انفصال المني من صلب الرجل اي ظهره وترائب المراة اي عظام صدرها ولا يشترط ان يكون بشهوة في حال خروجه الى ظاهر البدن ولكن الشهوة شرط وقت انفصاله عن مقره واذا انفصل بلا شهوة وخرج فلا غسل عليه كمن سقط من علو وحمل حملا ثقيلا قال في شرح الدرر وفرض الغسل عند خروج مني ولو في نوم منفصل عن موضعه بشهوة قيد بها لانه لو خرج بحمل شيء ثقيل او نحوه لم يفرض عندنا خلافا للشافعي وان لم يخرج الى ظاهر البدن بها اي بشهوة كذا اي مثل الحلم المذكور بحيض اي بسبب خروج حيض وهو دم يخرج من رحم بالغة لا داء بها وهي بنت تسع سنين واقل مدته ثلاثة ايام بلياليها واكثر مدته عشرة ايام وبسبب نفاس بكسر النون وهو دم يعقب خروج اكثر الولد فاذا خرج اقله لا تصير نفساء ولا حد لاقله واكثر مدته اربعون يوما انقطع اي كل واحد من الحيض والنفاس فان الغسل انما يجب بهما عند انقطاعهما وفرضه اي الغسل وهو ما تتوقف الصحة بفوته تعميمه اي الغسل للجسم اي لجسمه والمراد ما يمكن غسله من ظاهر جسده بلا حرج من داخل القلفة والسرة والشارب والحاجب وجميع اللحية والفرج الخارج وما تحت الخاتم والقرط الضيقين لا ما فيه حرج كالعين وثقب الضم وضفيرة المراة وبلها بل اصلها بخلاف الرجل مع غسل فم وهي المضمضة ولو بشرب الماء عبا لا مصا وغسل الانف وهو الاستنشاق وهما فرضان في الغسل عندنا ويجب ايصال الماء في الانف الى ما تحت الدرن ان كان يابسا وفي الرطب اختلاف المشايخ

كما في القنية بالماء متعلق بتعميم الطهور اي الذي ليس بنجس ولا مستعمل كذا كما
اي ساكن الغدير وهو مستنقع ماء المطر وذلك لان السيل غادره كذا في
المجمل وهو الماء غير الجاري وحكمه جواز الوضوء والغسل منه وكذلك قبة
كان قليلا او كثيرا اذا لم يكن ماء مس الاعضاء منه ما به مساويا له او فائقا او
غالبا عليه ولم يكن فيه او في بدن المتوضئ او المغتسل نجاسة وان كانت
قليلة وان كان مساويا او غالبا فلا يجوز فيه ولا منه واذا كانت نجاسة
فان كان دون عشر في عشر فهو نجس والا فان تغير احد اوصافه بالنجاسة
لونه او طعمه او ريحه تنجس والا فهو طاهر طهور او ماء النهر جمع نهر وهو
الماء الجاري وادناه ما يجري بتبنة او يعده الناس جاريا وان لم يكن
جريانه بمدد ولو وقعت فيه نجاسة فانه لا يتنجس ما لم يتغير بها لونه
او طعمه او ريحه وسن بالبناء للمفعول اي سن النبي صلى الله عليه وسلم وهي
سنن الغسل في اوله اي الغسل الوضوء كوضوء الصلاة بمراعاة فرائضه
وسننه الا غسل رجليه اذا كان يستنقع الغسالة حتى لو كان قائما على
لوح او حجر لا يؤخر غسل قدميه مع نية اي الغسل بان ينوي به استباحة
الصلاة ولو لم ينو شيئا جاز عندنا دلك بالدال المهملة اي دلك اعضائه
في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المرتين الاخيرتين وهو واجب في
رواية عن ابي يوسف وتثليث وهو تثليث الماء لجميع الماء ثلاث مرات
جمع اي عم لكل الاعضاء في كل مرة واذا لم يعم الا في المرة الثالثة فهي مرة واحدة
وشرطها اي الصلاة ايضا من حدث اصغر وهو المانعية الحكمية التي ترتفع
باستعمال الماء في بعض البدن دون بعض قل لتطهيره اي المحدث وهو اي
تطهير الوضوء مشتق من الوضاءة وهي الحسن يا رجل خطاب للغلام لانها
كناية ولكن بطريق التقابل او المجاز باعتبار ما يؤول اليه وفرض اي
الوضوء ان تغسل يا مريد الوضوء الوجه وطوله من مبتدا سطح الجبهة
الى اسفل الذقن وعرضه من شحمة الاذن الى شحمة الاخرى فيدخل فيه
ما بين العذار والاذن وباطن اللحية الخفيفة التي ترى بشرتها لا باطن

الكثيفة

123

الكثيفة بل ظاهرها وظاهر الشارب والحاجب لا باطن العين بخلاف
المآقي كذا اي مثل ما ذكر في افتراض الغسل يديك فغسلهما فرض
مع المرفقين تثنية مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وبالعكس احذرا
حال من فاعل تغسل المفهوم والاصل ان تغسل يديك احذرا في غسلهما
حد المرفقين ومسح ربع الرأس بما صب بيديك ولو نافيا بعد غسل عضو لا مسحه
الا ان يتقاطر لا ما هو من عضو سواء كان ذلك مغسولا او ممسوحا كذا
في شرح الدرر ومحل المسح على شعر الذي فوق الاذنين لا ما تحتها كما في الخلاصة
فرض عين فانه عند الشافعي رحمه الله المفروض ادنى ما يسمى مسحا ولو
شعرة وعند مالك رحمه الله تعالى جميع الرأس وكذلك عند احمد بن حنبل رحمه
الله تعالى الا انه الاكثر يقوم مقام الكل كالغسل في كونه فرضا رجليك يا مريد
الوضوء مع الكعبين تثنية كعب وهو العظم المرتفع المتصل بمعظم الساق
من طرفي القدم وسن فيها اي في الوضوء نية في ابتدائه وهي سنة مؤكدة
وكذلك في الغسل كما مر بان يقصد رفع الحدث او امتثال الامر واستباحة الصلاة
والتسمية بان يقول في ابتدائه بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام
وقيل بسم الله على الطاهر والحمد لله على الماء الطاهر وفي الكفاية وعن الوبري
يتعوذ في ابتداء الوضوء ويبسمل للتبرك والافضل فيه ان يقول بسم الله
الرحمن الرحيم انتهى وقيل المراد بالتسمية ذكر الله تعالى حتى لو قال لا اله الا الله او
الحمد لله صار مقيما للسنة التسمية كما جزم فيه في شرح ابن ملك وجامع المناوي
غسل بحذف العاطف لضرورة الشعر اليدين الى الرسغين سواء كان مستيقظا او لم يكن
اولا اي في ابتداء الوضوء قبل ادخالهما الاناء ثلاثا للتنقية اي التنظيف
لهما لانهما آلة لغسل بقية الاعضاء فينبغي البداية بتنظيفهما ثم السواك
اي استعماله بيده اليمنى كيف شاء اي يبتدأ فيه من الاسنان علياء وسفلى
من الجانب الايمن اولا يسرا طولا او عرضا او هما ويكون بكل عود الا
الرمان والقصب وافضله الاراك ثم الزيتون وعند عدم الاسنان
او عدم السواك يعالج بالاصبع من اليد اليمنى او خرقة خشنة والولاء

سواء

من النوم او لم يكن مستيقظا

الوضوء صح

بكسر الواو وهو المتابعة من والى بينهما ولاء تابع وذلك بغسل الاعضاء على
التعاقب بحيث لا يجف العضو الاول مع اعتدال الهواء والبدن بغير
عذر اما اذا كان العذر بان فرغ ماء الوضوء او انقلب الاناء فذهب
لطلب الماء وما اشبهه فلا باس بالتوقف على الصحيح وكذا لا فرق في
الغسل والتيمم غسل باسقاط حرف العطف لاستقامة الوزن الفم
وهي المضمضة بثلاث مياه وغسل الانف وهو الاستنشاق بثلاث
مياه ايضا فلو تمضمض ثلاثا بغرفة واحدة لم يصر اتيا بالسنة وذكر الصدر
في انه يصير اتيا بالسنة بخلاف المضمضة لانه في الاستنشاق يعود بعض الماء
الى الكف وفي المضمضة لا يعود لانه يقدر على امساكه ويلفظه الى الارض كذا
في السراج الوهاج والترتيب فيه اي في الوضوء جميعه من حين غسل اليدين
الى الرسغين الى الرجلين حتى في تقديم المضمضة على الاستنشاق وتقديم
مسح الراس على غسل الرجلين ومسح الاذنين على مسح الرقبة فهو
ترتيب في الفروض والسنن ولهذا قلنا فاعلم بصيغة الامر وكسر
الميم لاجل القافية تيامن بحذف حرف العطف للوزن وهو
البدء بتقديم اليمنى على اليسرى وفي السراج الوهاج ينبغي في تقديم مسح
الاذن اليمنى على اليسرى لكنا نقول مسحهما معا اسهل والحق بعضهم الخدين
بالاذنين فان كان الرجل اقطع لا يمكنه مسحهما معا فانه يبتدئ
باليمنى وبالخد الايمن انتهى وقال بعضهم البنام مستحب ومسح كل اي
جميع الراس مرة واحدة باي وجه كان كذا ذكره الحلبي في شرح المنية
مع سكون العين المهملة لغة فيها اذنيك تثنية اذن والخطاب للمتوضي
المفهوم من الكلام وفي هذه المعية اشارة الى ما ذكره من ان مسح الاذنين
من ماء الراس وفي الخلاصة مسح الاذنين سنة ولا يوخذ للاذنين
ماء جديد عندنا لكن لو فعل يحسن وفي البحر مع انه لو اخذ ماء جديدا
من غير فناء البلة كان حسنا كما في شرح مسكين فاستفيد منه ان الخلاف بيننا
وبين الشافعي في انه اذا لم يوخذ ماء جديدا ومسح بالبلة الباقية هل يكونه

سنتا السنة فحصل لنا الخلاف وعنده لا اما لو اخذ ماء جديدا مع بقاء البلة فانه يكون
سنتا السنة اتفاقا انتهى وقال وكيفية مسحهما ان يمسح بسبابتيه وخارجهما
بابهاميه والتثليث بالنصب مفعول مقدم بقوله ضع والالف واللام فيه
عوض عن المضاف اليه والتقدير تثليث الغسل قال في شرح الدرر وسنة ايضا
تثليث الغسل لاعضاء الوضوء المغسولات وقال الشيخ الوالد في شرحه
الممسوحات كالراس والجبيرة والخف لان تكرار الغسل لاجل المبالغة في
التنظيف وليس ذلك في المسح فلو ثلث فيها كره انتهى وانما يكره اذا
كان التثليث بماء جديد قال في شرح الدرر وفي المكروهات وتثليث
المسح بالماء الجديد ذكره الزيلعي ونقل في معراج الدراية عن المبسوط لا يكره
التثليث بماء واحد لا باس به وبماء جديد والتخليل بالنصب ايضا
معطوف على التثليث اي تخليل اللحية وهو ادخال بعض اصابع يديه
في خلال اللحية من اسفل الى الاعلى بعد تثليث غسل الوجه وتخليل
وتخليل الاصابع بعضها في بعض من اليدين والرجلين بعد وصول الماء الى خلالها
والا فهو فرض قال في الخلاصة وتخليل الاصابع بعدما يصل الماء سنة
انتهى والكيفية في البديعة ان يشبك بينهما بما يتقاطر وفي الرجلين ان
يخلل بخنصر يده اليسرى فيبدا من خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى
ويكون من اسفل الرجل في باطن القدم وفي السراج لو كان المتوضي
في الماء الجاري او في الحوض الكبير وترك التخليل جاز والظاهر ان المراد
بالجواز الاجزاء حصول السنة ضع فعل امر الخطاب للمتوضي ايضا اي
اجعل ذلك في السنة ناقضه اي الوضوء ما اي شيء معتاد الخروج او
غير معتاده من سبيليك تثنية سبيل وهما طريق البول والغائط و
الخطاب للمتوضي ايضا خرج بجرد وجوده ولو لم يسل وناقضه ايضا الدم ان
كان منه اي عن الدم الجرح بالضم اسم لموضع الجراحة وبالفتح المصدر
كالقيح اي مثل الدم القيح ايضا والصديد انفرج اي ذلك الجرح يعني
انفتح فسال منه الدم او القيح او الصديد وتجاوز الى موضع يلحقه

وغمس رجليه في الماء اجزاه ولم يخلل الاصابع
وفي الخلاصة ولو خاض في الماء الجاري او
الحوض صح

التطهير في الوضوء او الغسل بخلاف ما لو لم يسيل و وقف على راس
الجرح كما اذا اغرزت ابرة فارتقى الدم على راس الجرح لكن لم يسيل فانه
غير ناقض و ناقضه ايضا القي من صفرا او علق او طعام او ما ان ملأ الفم
نازل من الراس او صاعد من الجوف فاذا كان ذلك القي ملأ بكسر
الميم الفم وهو ان يضبط عن ان يخرج من الفم بتكلف و مشقة حتى لو لم
يتكلف في كظمه لخرج من فمه و قيل انه يمنعه من الكلام و ناقضه ايضا
النوم اذا كان بحيث ازال مسكه بالضم ما يتمسك به وما يمسك
الانسان من الغذا او الشراب او ما يتبلع به منهما كذا في القاموس و المراد
هنا المعنى الثاني وهو ما يمسك الابدان قال في شرح الدرر
و ناقض نوم يزيل مسكة اي قوة الماسكة وهو النوم بحيث يزيل
مقعده من الارض وهو النوم مضطجعا اي واضعا احد جنبيه على
الارض او متكيا على احد وركيه او مستلقيا على قفاه او منكبا على
وجهه فان المسكة اذا ازالت لا يعري عن خروج شي عادة و الثابت
عادة كالمتيقن به و ناقضه ايضا سكر بضم السين المهملة احتى ولو كان
للاطلاق اي احتى المتوضي بحيث ادخل في سكره تمايلا و لو كان ذلك
السكر من اكل الحشيشة كما ذكره في النهر مختصر البحر كذلك اي مثل ما ذكر
من النواقض ناقضه ايضا الاغما وهو افة تعرض للدماغ و القلب بسببها
تتعطل القوي والمدركة والمحركة حركة ارادية من افعالها و اظهار
اثارها ذكره الشيخ الوالد رحمه الله تعالى في شرحه و الجنون وهو سلب
القوة المدركة والفرق بينه وبين الاغما مغلوب وفي الجنون مسلوب وهما
حدثان في الاحوال كلها في الصلاة وغيرها قل ذلك او كثر لانه هنا وان
قل اكثر من النوم مضطجعا وحكم الاغما مع السكون ايضا اي ناقض ضحك بكسر
الضاد المعجمة و سكون الحاء المهملة او بفتح الضاد مع سكون الحاء فهما اثنان
مع اربع لغات ذكرها الشيخ الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر حيث
قال واما الضحك ففيه اربع لغات ضم الضاد المعجمة و كسر الحاء و اسكانها مع

فتح

فتح الضاد و كسرها كما ذكره النووي وهو في اللغة اعم من القهقهة ومن
معناه الاصطلاحي وهو من المتنجم فالقهقهة ما كان مسموعا للمقهقه
ولجيرانه بدت نواجذه اولا والمدا و امكان السماع ومعناه الاصطلاحي ما
يكون مسموعا للمقهقه فقط دون جيرانه و التبسم ما لا يكون مسموعا
للمقهقه ولا لجيرانه والضحك هنا هو القهقهة بقرينة ما يذكر من وصفه
المصلي بلام العهد الذهني المكلف العاقل البالغ ذكرا كان او انثى او خنثى
فلو تقهقه الصبي في صلاته بطلت صلاته ولا ينقض وضوءه وكذلك لو قهقه
خارج الصلاة لا ينقض الوضوء ولكن يستحب اعادته والمراد بالمصلي فاعل
الصلاة المطلقة وهو ذات الركوع والسجود فلو تقهقه البالغ في صلاة الجنازة
او سجدة التلاوة او سجدة الشكر فسدت صلاته وسجدته ولا ينقض وضوءه
وسجدة السهو جزء من الصلاة فالقهقهة فيه تنقض الوضوء والمراد بالمصلي
المصلي حقيقة لا من هو في حكم الصلاة كالنائم في صلاته قائما او قاعدا او
راكعا او ساجدا على هيئة المسنونة فانه لو تقهقه لا ينتقض وضوءه ايضا وهل يشترط
في نقض الوضوء بالقهقهة ان يكون المصلي بطهارة وضوء فقط لا غسل خلاف
فيه ولهذا لم يشرح اليه قال في شرح الدرر و ناقضه ايضا قهقهة بالغ يقظان
يصلي بالوضوء او في شرح الوالد رحمه الله تعالى او التيمم فانها تنقضه ايضا كما
في السراج الوهاج وغيره فيكون قوله بالوضوء احترازا عن وضوء في ضمن
الغسل حيث لا تنقضه لكن الصحيح خلافه وانما تنقضه ايضا كما في النهاية
و لو اغتسل جنب وصلى فقهقه هل تبطل ويعيد الوضوء لانه اعادته واجبة
عقوبة له كذا في المحيط وله اي كذلك المصلي الضاحك او لضحكه الجار
اي من يجاوره وهو من يقرب منه ويدنو اليه في مجلس ذلك انه كان هناك
احد و بحيث لو كان احد سمع اي سمع صوت ضحكه حقيقة قهقهة كما ذكرنا
و شرطها اي الصلاة ايضا طهارة المكان اي مكان المصلي الذي يصلي
فيه والمراد منه موضع القدم والسجود فقط اما الاول فباتفاق الروايات
واما الثاني ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما قال في غرر

اي بما شرع الوضوء صح

اختلف فيه فقيل لا يعيد لانه لا نبات في ضمن الغسل فاذا لم يبطل المتضمن يبطل المتضمن والصحيح انه يعيد الوضوء
صح صح صح

فيكون ضحكا صح

المتكلم الا فكلام فلو كان تحت قدميه عند الافتتاح اكثر من قدر درهم
لم تجز صلاته وفي الخلاصة ولو كان في موضع سجوده يجوز عند ابي
حنيفة في رواية وعندهما لا لان السجود بالجبهة فرضا وانه
اكثر من قدر الدرهم صار طهارة مكانها فرض عنده انتهى اما
طهارة موضع يديه وركبتيه وجر ابطنه وصدره فليست بشرط فلو كان
عليها نجس صحت الصلاة لان الوضع على النجاسة كلا وضع والسجود على
اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليها وهذا ظاهر الرواية و
قال في الحاوي فان كان الطاهر موضع قدميه لا غير جازت صلاته وفي
المنتقى وان كان موضع جبهته وقدميه جازت بلا خلاف بيننا واذا صلى
وتحت قدميه او كليهما نجاسة اكثر من قدر الدرهم لا يجزيه وان كان على
موضع سجوده جلوسه على السرج جاز انتهى ولو صلى فقام على النجاسة
وفي رجليه نعلان او جوربان لا يجوز ولو افترش ما في رجليه
يجوز ولو بسط كمه على موضع النجاسة وسجد عليه لا يجوز ذكره الوالد
رحمه الله تعالى وطهارة الثوب ايضا اي ثوب المصلي المراد كل ما يلبسه مما
يتحرك بحركته حتى لو كانت النجاسة في طرف عمامته والقاه على الارض
ولم يتحرك بحركته جاز والا فلا وفي المحيط ولو صلى وفي يده حبل
مشدود على عنق الكلب يجوز صلاته لان الحبل لما سقط على الارض
انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الطويلة حتى شرط الصلاة
ايضا طهارة بدن وهو ظاهر جسد كونه المصلي والعطف بحتى هنا
للتدريج في الاولية لانه اذا كان من شرط الصلاة طهارة ما هو منفصل
اولى وهو البدن بشرة وشعر من نجس متعلق بطهارة والنجس بفتح
الجيم ما لا يكون طاهرا غلظ بصيغة الفعل مبنيا للمفعول اي غلظه الشرع
يعني حكم بكونه غليظا وهو النجاسة الغليظة كبول ما لا يوكل لحمه ولو
من صغير لم ياكل غير اللبن وغائط ودم وخمر وخرء دجاج وبط واوز
وطاووس وروث وخثا وبعر اذا كان ذلك النجس فوق اي اعلى واكثر

من قدر

126

من قدر الدرهم وهو مثقال وزنه عشرون قيراطا لانه اذا كان قدر كدرهم
كان معفوا عنه لا يمنع صحة الصلاة لكنه يكره كراهة تحريم لوجوب غسله
وجوبا دون الفرض وغسل الزائد على الدرهم فرض والاقل منه سنة فتركه
مكروه تنزيها وهذا في نجس كثيف ذي جرم وفوق معطوف على فوق
الدرهم اي اكثر من مقدار عرض مقعر الكف وهو داخل مفاصل الاصابع
وبينه بعضهم بانه بحيث لو وضع في كفه ما وبسط كفه لا يستقر في كفه في
نجس مغلظ رقيق مثل الدم والبول والخمر ونحوها فلو كان مقدار عرض
مقعر الكف كان معفوا عنه لا يمنع صحة الصلاة كما ذكرنا في قدر الدرهم
او من نجس خف معطوف اي كان نجسا بنجاسة خفيفة اذا كان ذلك
النجس قدر اي مقدار ربع ادنى اي اقل ثوب ساتر لاقل عورة الرجل
من تحت سرته الى ما تحت ركبتيه فلو كان النجس المخفف ادنى من ربع ذلك
الثوب كان معفوا عنه فتصح به الصلاة مع الكراهة كما تقدم في قدر الدرهم
قال في شرح الدرر وعليها دون ثوب قيل المراد به ربع ادنى ثوب
تجوز به الصلاة وقدره ابو يوسف بالشبر في شبر وفي شرح الشيخ الوالد
رحمه الله تعالى اي ثوب تجوز فيه الصلاة كالمئزر وهو اصح ما روي كما
ذكره الاقطع وقيل ربع موضع النجاسة كالذيل والدخريص وهو
البنيقة والعضو المصاب كاليد والرجل وقيل ربع جميع الثوب والبدن
كبول حيوان ماكول اللحم كالابل والبقر والغنم وبول الفرس ايضا
وان اختلفت الرواية في كراهة اكل لحمها مع الموافقة على انها ليست
للنجاسة وخرء الطائر بلام العهد كرهني اي المعهود عند المتها ان خرءه
نجس وهو ما لا يوكل لحمه كالصقر والبازي والشاهين فان خرء ما
يوكل لحمه مما لا يذرق في الهوا كالبط والاوز والطاووس ونحوها
فخرءها نجس نجاسة غليظة كما تقدم وشرطها اي الصلاة ايضا استقبال
عين اي ذات لا جهة الكعبة وهي البقعة والهواء وفي عنان السماء
لا المحيط به حتى لو وضعت في مكان اخر تعين التوجه اليها ولو
لا يصح

من الطيور طاهر كالحمام والعصفور وهذا في طير يرزق في الهوا واما ما
وهي عورة الرجل

صلى في مكان من يقع منها صح الصلاة المتوجه اليها قال في الفتاوى الحجة
الصلاة في الابار والجبال والتلال الشامخة وعلى ظهر الكعبة جائزة لان
القبلة من الارض السابعة الى السماء بحذاء الكعبة وهو المكي قال صاحب
الهداية في التجنيس من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن
لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار **وعن غيره** اي غير من
يريه وهو من لم يكن بمعاينة الكعبة يكون استقباله **الجهة** اي جهة الكعبة
فان الموانع لو ازيلت لا يجب ان يقع الاستقبال على عين الكعبة
بل يجب ان يقع على جهتها وجهة الكعبة ان يصل الخط الخارج من جبين
المصلي الى الخط المار بالكعبة على استقامة بحيث يحصل قائمتان او تقول
هو ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان الى
العينين كساقي شكل مثلث فيعلم منه انه لو انحرف عن العين انحرافا
لا تزول به المقابلة بالكلية جاز ويؤيده ما قال في الظهيرية اذا تيامن
او تياسر يكون احد جوانبه الى القبلة ذكره في شرح الدرر وبيان الوجه
الاول مثلا ان تفرض خطا يمر بالكعبة من المشرق الى المغرب فتكون قبلة
اهل الجنوب والشمال بحيث لو فرض خط خارج من جبهة المصلي لو
وقع على شيء من ذلك الخط الذي يمر بالكعبة وكذلك ان تفرض خطا يمر بالكعبة
من الجنوب الى الشمال فتكون قبلة اهل المشرق والمغرب بحيث لو فرض
خط خارج من جبهة المصلي لوقع على شيء من ذلك الخط الذي يمر بالكعبة و
بيان الوجه الثاني ان تفرض خطين خارجين من دماغ المصلي كل منهما
منحرف عن المسامتة بحيث يشبهان ساقي شكل مثلث ثم ان الكعبة
تقع فيما بينهما فتصاب باحدهما **وشرطها** اي الصلاة ايضا دخول
الوقت اي وقت الصلاة المفروضة فهي فرض بسبب دخول اول
جزء منه ان اتصل به الاداء والا فما يتصل به الاداء فان لم يؤدها حتى
خرج الوقت فسبب فرضيتها جميع الوقت ثم وقت الفجر من طلوع الفجر
الثاني وهو البياض المنتشر في الافق الى قبيل طلوع الشمس ووقت

الظهر

الظهر من زوال الشمس ولو بالجملة الى ان يصير ظل كل شيء مثليه سوى
في الزوال وهو رواية محمد عن ابي حنيفة وهو الصحيح قال في البحر واختاره
اصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه المذهب وقيل الى ان
يصير الظل مثله وهو رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة وهو قول ابي
يوسف ومحمد وزفر وذكر بعضهم ان الاحوط ان لا يؤخر الظهر الى
المثل ولا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في
وقتهما بالاجماع ووقت العصر من آخر وقت الظهر على القولين الى غروب
الشمس ووقت المغرب منه اي من غروب الشمس الى غروب الشفق الابيض وهو
قول ابي حنيفة وزفر وهو الاصح وقيل الشفق الاحمر وهو رواية
اسد بن عمرو عن ابي حنيفة وقول ابي يوسف ومحمد قال في شرح
الدرر وبه يفتى لاطباق اهل اللسان عليه وفي المبسوط قولهما
اوسع وقوله احوط ووقت العشاء من غروب الشفق على القولين الى
طلوع الفجر الثاني ووقت الوتر هو وقت العشاء الا انه مأمور بتقديم
العشاء عليه وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد ووقت
الوتر بعد صلاة العشاء الى الفجر لانه سنة عندهما فهو تبع للعشاء
وفرض عنده فلو صلى العشاء بثوب ثم نزعه وصلى الوتر ثم علم ان ذلك
الثوب نجس يعيد الوتر والعشاء[2] وعنده **و**شرط الصلاة ايضا
ستر اي تغطية من جميع جوانبه واعلاه لا من اسفله فلو نظر انسان من تحت
القميص الى عورة المصلي لا تفسد صلاته بستر لا يصف ما تحته
اما اذا وصف فلا يجوز كما في السراج الوهاج على غيره لا عن نفسه
حتى لو رآها من جيبه من زيقه او كان بحيث يراها لو نظر اليه تصح صلاته
كما في المبتغى **العورة** بالمهملة خلاف الفاء لاجل المناسبة فعورة الرجل
من تحت سرته الى ما تحت ركبته فالركبة عورة والسرة ليست بعورة
وعورة الامة والمكاتبة والمدبرة وام الولد كعورة الرجل مع ظهرها
وبطنها وعورة الحرة جميع بدنها الا وجهها وكفيها وقدميها والصغير

[2] عندهما والشافعي

حده لا يكون له عورة وعورة الصبي والصبية ما دام لم يشتهيا القبل
والدبر ثم تتغلظ بعد ذلك الى عشر سنين ثم تكون كعورة البالغين و
شرط الصلاة ايضا نية اي قصد القلب فعل الصلاة التي يريد
الدخول فيها والتلفظ باللسان مستحب وقيل بدعة ولا يجوز الفصل
بينها وبين التكبيرة بعمل يدل على الاعراض عن الصلاة كالاكل و
الشرب والكلام واما الوضوء والمشي فلا يضر و شرط الصلاة ايضا
التكبير بالها بدل التاء وهي تكبيرة الاحرام وجازت بما يدل على
التعظيم نحو الله اجل واعظم والرحمن اكبر والحمد لله وبالتسبيح والتهليل
وبالفارسية وغيرها الا لكنه لا بما يدل على الدعاء نحو اللهم اغفر لي
وركنها اي الصلاة القيام وهو ان يكون بحيث اذا مد يديه لا ينال
ركبتيه وهو فرض في الصلاة المفروضة ولو وترا للقادر عليه ونفل في
غيرها و ركن الصلاة ايضا القراءة اي قراءة القرآن ولو بغير العربية
عند العجز عنها مقدار آية طويلة او قصيرة في كل ركعة من ركعتي الفرض
وكل ركعات الوتر والنفل ثم ركن الصلاة ايضا الركوع وهو ان يكون
بحيث لو مد يديه نال ركبتيه في غير الاحدب وركوع الاحدب بلا سه (?) وفي
شرح الوالد رحمه الله تعالى على شرح المصنف (?) الاحدب الذي بلغ حدوبته
الى الركوع يجب عليه ان يخفض راسه للركوع ولا تجزيه حدوبته عنه لانه
كالقائم ولا يجوز لغيره الاقتداء به على الصحيح كما في فيض الغفار والسراج
الوهاج وذكر الوالد رحمه الله تعالى في موضع آخر قال واختلف في الاحدب
فذكر في المجتبى انه جائز الاقتداء به عندهما وبه اخذ عامة العلماء خلافا
لمحمد وقال الزيلعي في جواز امامته هو الاقيس و ركن الصلاة ايضا السجود
وهو وضع الجبهة والانف على الارض لا الخد والذقن والصدغ فلا بد ان يجد
حجم الارض وتستقر جبهته عليها بحيث ان بالغ لا ينزل راسه فيما سجد عليه
اسفل من ذلك المقدار فلا يجوز السجود على القطن المحلوج والتبن والذرة
والحشيش الا اذا وجد حجم الارض وجاز على كور عمامته وفاضل ثوبه وكمه

وذيله

وذيله ان وجد الحجم وظهر انسان يصلي صلاته في الزحام للضرورة والا
كتفا بالانف جائز عند ابي حنيفة مع الكراهة وقالا لا يجوز الا من عذر
وبالجبهة يجوز مطلقا بلا كراهة اتفاقا واليدان والركبتان ظاهر الرواية عدم
افتراض وضعهما وفي التجنيس والخلاصة وعليه الفتوى عند مشايخنا واما وضع
الرجلين ففي شرح الدرر فرض في رواية وهي رواية القدوري حتى اذا سجد
ورفع اصابع رجليه عن الارض لم يجزه كذا ذكره الكرخي والجصاص ولو وضع
احدهما جاز قال قاضيخان يكره وذكر الامام التمرتاشي ان اليدين
والقدمين سواء في عدم الفرضية وهو الذي يدل عليه كلام شيخ
الاسلام في مبسوطه وهو الحق كذا في العناية قال الوالد رحمه الله
تعالى وعليه فتوى مشايخنا كما في الظهيرية وركن الصلاة بحذف حرف
العطف لاستقامة الوزن القعدة في آخر الصلاة وهي القعدة الاخيرة
مقدار قراءة التشهد الى قوله عبده ورسوله و ركن الصلاة ايضا الخروج
من الصلاة بصنعه اي بفعل مقصود من المصلي سواء كان سلاما او غيره
من قول او فعل ينافي الصلاة بعد تمامها وخلفه اي القول بخلافه اي
كون الخروج بصنعه ليس بفرض يروج اي يترجح وهو فرض عند ابي
حنيفة في تخريج البردعي اخذه من المسائل الآتي ذكرها فقال لو لم يبق
عليه فرض لما بطلت صلاته فيها وعلى تخريج الكرخي ليس بفرض وفي
شرح الدرر ولو عمل عملا بعد التشهد منافيا للصلاة تمت الصلاة
لوجود المنافي قبل تمامها خلافا لهما فتبطل الصلاة كقدرة المتيمم[3] على الماء
ونزع الماسح خفيه بعمل يسير بان كان واسعا لا يحتاج الى المعالجة في النزع
وان كان النزع بعمل عنيف تمت الصلاة لوجود الخروج بصنعه ومضي
مدة مسحه ان وجد الماء وقيل مطلقا وتعلم الامي آية اي تذكره او حفظه
بالسماع والا تمت صلاته لوجود الخروج بصنعه ومضي مدة مسحه ونزل
القاري ثوبا وقدرة المومي على الاركان وتذكر فائتة عليه وهو صاحب
ترتيب وتقديم القاري اميا وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في

[3] في الصلاة على استعمال الماء ورؤية المتوضي المقتدي بالمتيمم صح

الجمعة وزوال عذر المعذور وسقوط الجبيرة عن برء ووجدان المصلي
بالنجس ما يزيله ودخول الوقت المكروه على مصلي القضاء واذا كانت
تصلي بغير ضلع فاعتقت فان هذه المسائل مفسدة للصلاة بلا صنعه
خلافا لهما وهو مبني على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما وقال الوالد
رحمه الله تعالى في شرحه واعلم ان كونه مبنيا عليه هو في تخريج البردعي لكنهم
غلطوه في ذلك بل انما هو مبني على ان هذه المعاني مغير للفرض ووجود
المغير بعد القعود كوجوده قبله لما انه في حرمة الصلاة وهذا على تخريج
الكرخي قال في المجتبى والمحقق من اصحابنا على ما قاله الكرخي وفي معراج وهو
الصحيح **واجبها** اي الصلاة والواجب ما ثبت بدليل ظني تنقص الصلاة
بتركه عمدا ولا تكون باطلة ويكره تركه كراهة تحريم فيجب اعادة الصلاة به
في وقتها ويستحب بعد خروج الوقت وينجبر تركه سهوا بسجود السهو بعد
سلام واحد بسجدتين في اخر الصلاة **لفظك** يا ايها المصلي اي تلفظك **بالتكبير**
اي قول الله اكبر في ابتداء الصلاة فاذا قال الله اجل او اعظم ساهيا وجب
عليه سجود السهو وان عمدا فهو مكروه قال في البحر فالمراد كراهة التحريم **وتعيين**
فاتحة الكتاب **وسورة** معها من سور القران **او** قراءة **اية** مكان السورة
طالت اي تلك الاية كاية الكرسي او اية المداينة **او** قراءة الايات **الثلاث**
لو قد قصرت اي كانت قصيرة بان كانت كل اية كلمتين او ثلاث كلمات نحو
قوله تعالى فقتل كيف قدر وقوله تعالى ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر
فهو مخير بين هذه الثلاث اشياء بعد قراءة الفاتحة **في ركعتي فرض**
اي في الركعتين من الصلاة المفروضة فان كانت الفريضة ركعتين كالفجر
فالقراءة فيهما وان كانت ثلاثا كالمغرب او اربعا كالظهر فالقراءة في ركعتين
منها **رووا** اي نقل العلماء ذلك في كتبهم **و** صلاة **النفل** اي الزائد على الفرض
القطعي المذكور فيدخل الوتر وصلاة العيدين والمنذور والسنن كرا و رواتب
والصلوات المستحبات وبقية النوافل **في الكل** اي قراءة المذكورة في جميع
الركعات **مع** اي واجب كصلاة ايضا **التعيين** اي تعيين قراءة ذلك في

الركعتين **الاوليين** من الفرض القطعي المذكور اذا كانت ثلاثا او اربعا **و**
قراءة **التشهدين** اي التشهد الاول في القعود الاول من الصلاة والتشهد
الثاني في القعود الثاني والثالث والرابع اذا تصور ايضا وهو تشهد ابن مسعود
رضي الله عنه التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا
اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وسمي هذا الثناء تشهدا لانه فيه
ذكر الشهادتين اطلاقا لاسم البعض على الكل كما في الاذان في الحقيقة
حي على الصلاة حي على الفلاح ومع هذا اطلق اسم الاذان على الكل كذا
ذكره جواهر زاده في فوائده **كذا** اي كالذي ذكر من واجبات الصلاة **طما**
نينة في الركوع والسجود بمقدار تسبيحة واما الطمانينة في القومة
من الركوع وفي القعدة بين السجدتين فهي سنة **و** واجب الصلاة ايضا
القنوت وهو مطلق الدعاء ولا يختص بلفظ حتى قال بعضهم
الافضل ان لا يوقت دعاء ومنهم من قال بالتوقيت في الدعاء المعروف
اللهم انا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونتوب اليك ونؤمن
بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع
ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى
ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق
بكسر الحاء او فتحها والكسر افصح واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز وقالوا
من لا يحسن القنوت المعروف يقول اللهم اغفر لي وقال في النهر مختصر
البحر وهو مطلق الدعاء اما خصوص اللهم انا نستعينك فسنة فقط حتى لو
اتى بغيره جاز اجماعا **في** صلاة **وتر** بفتح الواو وكسرها **و** واجب الصلاة
ايضا الخروج منها بذكر **لفظة السلام** عليكم ورحمة الله ولا يقول وبركاته
وقيل يقول ولو قال سلام عليكم ولم يزد عليه اجزاه ولو قال السلام
ولم يقل عليكم لم يصر اتيا بالسنة ولو قال سلام لم يكن اتيا بالسنة ايضا
وذكر اذا قال السلام عليكم لم يكن اتيا بالسنة ويكره له ذلك كما في معراج

فان الاذان صح

الوهاج فعلم من هذا ان الواجب انما هو لفظ السلام دون الباقي او لفظ
سلام بدون الالف واللام والباقي سنة فاعرف امر مبني على السكون
وحرك بالكسر لاجل القافية و واجب الصلاة ايضا زايد تكبيرا اي التكبيرات
الثلاث الزوايد في كل ركعة من الصلاة في العيدين حتى يجب تكبيرة القنوت
ايضا وتكبيرة الركعة الثانية من صلاة العيدين كما ذكره الزيلعي في سجود السهو
و واجب الصلاة ايضا الجهر بالقراءة وهو اسماع غيره والاسرار اي
المخافتة وهي اسماع نفسه في المصلين اي في المصلي الذي يجهر بالقراءة فيه
وهو المغرب والعشاء والفجر في حق الامام اداء وقضاء وكذلك في الجمعة
والعيدين والتراويح والوتر في رمضان لا في قنوته والمنفرد يخير ان
ادى كمتنفل في الليل والجهر افضل وفي القضاء يخافت كمتنفل بالنهار
والمصلي الذي يخافت بالقراءة فيه وهو الظهر والعصر اماما ومنفردا
في الاداء والقضاء والمراد بالقراءة جميع ما يقرا في المصلين حتى لو
اسر في موضع الجهر او جهر في موضع الاسرار سهوا بقدر ما يجوز به
الصلاة وهو اية قصيرة وجب عليه سجود السهو و واجب الصلاة
ايضا القعدة الاولى والمراد منها غير الاخيرة لا الواحدة السابقة اذ
لو اريد لم يفهم حكم القعدة الثانية التي ليست اخيرة لان القعود
في الصلاة الكثير[3] تعتني قد يكون فان المسبوق بثلاث في الرباعية
يقعد ثلاث قعدات كل من الاولى والثانية واجب والثالثة هي الاخيرة
وهي فرض ذكره الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر وكيفية
القعود ان يفرش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب رجله اليمنى
ويضع يديه مبسوطتين على فخذيه ويجعل اطراف الاصابع عند الركبة
والمراة تجلس على اليتها اليسرى وتخرج رجلها من الجانب الايمن لانه
استر لها واما السنة باسكان الهاء لاجل القافية اي سنن الصلاة وهي
ما واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فرفعه اي رفع
المصلي اليدين مع تكبيرة الافتتاح وكذلك في تكبيرة القنوت وتكبيرات

[3] قد يكون

العيدين

العيدين حاذي بالذال المعجمة اي قابل بيديه اذنه اي اذن نفسه وفي شرح
الدرر اي يرفع حتى يحاذي بابهاميه شحمتي اذنيه وهذا في حق الرجل واما
المراة فترفع يديها الى منكبيها لانه استر لها ثم في الظهيرة والامة كالرجل في
رفع اليدين وكالحرة في الركوع والسجود والقعود و سنة الصلاة ايضا
للجهر اي اسماع الغير بالتكبير اي تكبيرة الافتتاح وتكبيرات الانتقالات
للامام دون المقتدي والمنفرد الا اذا كثرت الجماعة فاحتيج الى المبلغ فيرفع
المقتدي صوته بالتكبير قدر الحاجة قال في شرح الدرر وجهر به اي بالتكبير
الامام وقال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه بقدر الحاجة كما في النهر لحاجته الى الاعلام
بالدخول والانتقال ولهذا سن رفع اليدين في تكبيرة الافتتاح عندنا[3] للاعلام
الاصم بدخول الامام في الصلاة والرفع عند الشافعي رحمه الله تعالى كل انتقال
للاعلام ايضا وليس بمشروع عندنا لانه يحصل بالرؤية للاصم بخلاف تكبيرة
الافتتاح وذكر الوالد رحمه الله تعالى في شرحه حديث عايشة رضي الله عنها
الوارد في الصحيحين ومنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد من نفسه
خفة فخرج يتهادى بين رجلين وابو بكر يصلي بالناس فلما راه ابو بكر ذهب
ليتاخر فاوما اليه ان لا يتاخر وقال لهما اجلساني الى جنبه فاجلساه
الى جنب ابي بكر يصلي بالناس[3] وهو قايم يصلي بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم والناس
يصلون بصلاة ابي بكر والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد قال الاعمش في قولها
والناس يصلون بصلاة ابي بكر يعني انه كان يسمع الناس تكبيره صلى
الله عليه وسلم قال في الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤذنين اصواتهم في
الجمعة والعيدين وغيرهما وكذا في المجتبى قال في فتح القدير ليس مقصوده
خصوص الرفع الكاين في زماننا بل اصل الرفع لابلاغ الانتقالات اما
خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا يبعد انه مفسد فانه غالبا
يشتمل على مد همزة الله واكبر او بائه وذلك مفسد وان لم يشتمل فانهم يبالغون
في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا
للصناعة النغمية لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه

[3] ايضا الكف في حكمة شرع وحقيقة رفع الشين انتهى يعني ان في تكبيرة الافتتاح البدين

[3] فكان ابو بكر يصلي صح

ذلك الصياح الى اخر عبارته والحاصل ان تبليغ المقتدي انتقالات الامام
لبقية المقتدين مشروط بحال الضرورة والحاجة الى ذلك وما جاز
للضرورة يتقدر بقدرها وشرطه ايضا ان لا يقصد بالتكبير الذي
رفع به صوته ابلاغ المقتدين فقط واعلامهم بانتقال الامام كمن اجاب
خبرا مسرا له بالحمد لله او مسيا بلا حول ولا قوة الا بالله او عجبا بسبحان
الله ونحو ذلك فتفسد صلاته بل يقصد بتكبير الصلاة والاعلام بالاشتغال
حاصل في ضمنه قل يا ايها القاري لهذه المنظومة وسنة الصلاة ايضا
وضع بحذف حرف العطف لاجل الوزن اليدين بان يجعل وضعها
على المفصل وقيل يقبض بيده اليمنى رسغ يده اليسرى ويحلق بالخنصر
والابهام على الرسغ جمعا بين مذهبي القبض والبسط وطعن
بعضهم في هذه القول بانه ليس اخذا بواحد من القولين وانه
مخالف للسنة والاولى اتباع ما في احد الحديثين حديث القبض وحديث
البسط تحت سرة الرجل اي الرجل يضع يديه تحت سرته والوضع
لليدين كما ذكرنا فوق الصدر للنساء يعني ان المراة تضع يديها على
صدرها لان مبنى حالها على الستر وبعد ذا اي بعد الوضع المذكور
سنة الصلاة ايضا قراءة الثناء وهو سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ويقول في النوافل وجل ثناؤك وفي
شرح الدرر ان ام او نفرد او اقتدى بمسر او بجاهر قبل الجهر حتى اذا
اقتدى به حين يجهر لا يثني وفي شرح الوالد رحمه الله تعالى والحاصل انه
اذا افتتح المؤتم الصلاة بعد ما شرع الامام في القراءة لا ياتي بالثناء بل يستمع وينصت
لقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وقيل ياتي بالثناء
عند سكتات الامام كلمة كلمة كما في السراج الوهاج وغيره سرا قيد
للثناء فلو جهر به يكره كذا اي مثل الثناء في انه يسر به وهو سنة الصلاة
تعوذ وهو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اذا اراد القراءة وسنة
الصلاة ايضا التسمية بها ساكنة للقافية وان يسر بها ايضا وذلك ان

يقول

يقول بسم الله الرحمن الرحيم بعد التعوذ ومثله في كونه يسر به وهو
سنة الصلاة ايضا التامين اي قول امين بالمد وبالقصر والتشديد
فيه خطا فاحش كذا في الهداية فياتي به الامام والمنفرد بعد تمام قراءة
الفاتحة وكذلك المقتدي في الجهرية سرا واختلف في صلاة المخافتة اذا
سمع المقتدي من الامام ولا الضالين فمن بعض المشايخ انه لا يومن وعن
الفقيه ابي جعفر انه يومن كذا في المحيط ثم بعد ما ذكر سنة الصلاة ايضا
التصلية بها ساكنة ايضا للقافية وهي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
وعلى اله في القعود الاخر وهي القعدة في اخر الصلاة وكيفية ذلك
ان تقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم
وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد
مجيد ولا يقول في العالمين لانه غير مشهود ولو قاله لا باس به ثم
بعد ذلك سنة الصلاة ايضا قراءة الدعا الماثور اي الذي له فخر على
ما يشبه كلام الناس وهو الدعا الذي يشبه الفاظ القران وسنة
كان يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب
النار او ربنا لا تزغ قلوبنا الاية او يقول اللهم اني ظلمت نفسي ظلما
كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك
انت الغفور الرحيم وكان بن مسعود رضي الله عنه يدعو بكلمات منها
اللهم اني اسالك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم وسنة الصلاة ايضا
رفعك يا ايها المصلي الراس اي راسك من الركوع في الصلاة فلو
ركع وهوى من الركوع الى السجود ولم يرفع راسه جاز ولكن لترك السنة
كالرفع اي رفع الراس بين السجدتين فانه سنة الصلاة ايضا وعي
بضم الراء فعل ماض مبني للمفعول اي راعاه المصلي واتى به على وجه
السنة على انه لو سجد على الارض او على شيء ثم ازاله من تحت راسه وسجد
على الارض فانه يكون اتيا بالسجدتين لكنه مكروه لترك السنة وسنة
الصلاة ايضا هذه الجلسة التي بين السجدتين قدر تسبيحة

واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم صح

قال في تنوير الابصار في تعداد سنن الصلاة وتكبير الركوع والرفع
منه وقال مصنفه في شرحه والرفع بالرفع عطف على التكبير ولا يجوز
جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتي بالتسميع وفي التنوير ايضا
وتكبير السجود وكذا الرفع منه وتكبيره انتهى اي تكبير الرفع منه ونقل
الزيلعي في شرح الكنز انه روي عن ابي حنيفة ان الرفع من الركوع فرض
والصحيح انه سنة وفي شرح الدرر وهو اي الاطمينان في الركوع كذا في السجود
هو من تعديل الاركان واجب لانه شرع لتكميل ركن مقصود بخلاف
القومة بعد رفع الراس من الركوع وبعد السجدتين فان الاطمينان فيها
سنة لانها شرعت للفرق بين الركنين فالحاصل ان مكمل الفرض واجب
ومكمل الواجب سنة وذكر في السجود قال ويرفع راسه مكبرا في مقدار
الرفع منه انه اذا كان الى السجود اقرب لم يجز لانه يعد ساجدا اذا ما قرب
من الشي ياخذ حكمه وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا
فتتحقق السجدة الثانية وقيل اذا زايلت جبهته عن الارض بحيث تجري
الريح بين جبهته وبين الارض جاز عن السجدتين ويجلس مطمينا بقدر
تسبيحة وفي شرح الوالد رحمه الله تعالى اعلم انه اختلف في مقدار الرفع كما
بين السجدتين فقال الحسن بن زياد اذا رفع راسه بقدر ما تجري فيه الريح
جاز وقال محمد بن سلمة مقدار ما يقع عليه عند النظر انه رفع راسه ليسجد
اخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا كان عن سجدة واحدة
وفي التهذيب والمزيد انه الاصح وفي القدوري انه يكتفي بادنى ما
ينطلق عليه اسم الرفع وجعل شيخ الاسلام هذا اصح وقال لان
الواجب هذا الرفع فاذا وجد ما يتناول اسم الرفع بان رفع
جبهته كان موديا لهذا الركن كما في العناية وهو رواية ابي
يوسف عن ابي حنيفة قال في المحيط وهو الاصح كما في تبيين الزيلعي
وفتح القدير وفي شرح الوالد رحمه الله تعالى ايضا قال ثم اعلم انه
اختلف في تعديل الاركان فذكر ابو الليث انه واجب عند ابي

حنيفة وذكر في الشروح ان الطمانينة في الركوع والسجود وهو ان يمكث
فيهما حتى يطمين كل عضو منه واجبة على اختيار الكرخي وعلى اختيار الجرجاني
سنة واتفقت الروايات عن ابي حنيفة ومحمد على ان القومة بين الركوع و
السجود والجلسة بين السجدتين مقدار تسبيحة واحدة سنة عندهما والجا
ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان الانتقال من ركن الى ركن الى ركن فرض
ورفع الراس من الركوع والسجود الى القيام ليس بفرض اما رفع الراس
من السجود فانه فرض لان الانتقال من السجدة الى السجدة بلا رفع الراس لا
يمكن فشرط رفع الراس ليتحقق الانتقال لان رفع الراس فرض حتى لو تحقق
بلا رفع الراس بان سجد على وسادة فنزعت من تحت راسه وسجد على الارض
يجوز كذا في الايضاح ونحوه في الكافي وغيره وفي الكفاية في دليل ابي حنيفة
ان الركوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة فتتعلق الركنية
بادنى ما ينطلق عليه اسم الركوع والسجود وكذا في الانتقال اي يتعلق الجواز
بادنى ما ينطلق عليه اسم الانتقال اذ هو غير مقصود بل هو وسيلة الى
تحصيل الركن الذي بعده وما لم يكن مقصودا شرط ادنى ما يحصل به كونه انتقالا
فشرط رفع الراس ليتحقق الانتقال لا لان رفع الراس فرض بنفسه حتى لو
تحقق الانتقال بلا رفع الراس يجوز اذا عرفت هذا فنقول قال الكرخي
التعديل في الركوع والسجود واجب لانهما ركنان مقصودان والطمانينة
شرعت لتكميلها فجعل المكمل واجبا والانتقال ركن شرع لغيره فشرع
الكمال بالسنة كالتثليث في الطهارة ليظهر التفاوت بين المكملين كما ظهر
بين الركنين فجعل التعديل الذي هو مكمل الركوع والسجود واجبا وجعل
التعديل الذي هو مكمل الانتقال الغير المقصود بالذات في القومة والجلسة
سنة ليفرق بين المقصود بالذات وغير المقصود بالذات كذا في المفتاح وغيره
ونحوه في الكافي وغيره و سنة الصلاة ايضا التكبير اي قول الله اكبر بلا مد
همزة ولا مد باء في كل انتقال في الصلاة ما عدا الانتقال من الركوع الى القيام
فانه يقول اذا كان اماما سمع الله لمن حمده واذا كان مقتديا ربنا لك الحمد واذا

كان منفردا لجمع بينهما وسنة الصلاة ايضا الخشوع وهو استشعار القلب لعظمة
المجلي الرب وسكون الجوارح هيبة وخشية وجمع الفكر على جلال الحق
وعدم خطور شيء في خاطره من امور الدنيا والاخرة قال في كتاب ارشاد
السائرين الى منازل المتقين في حديث الثالث منه وذكر اسناده الى
حمران مولى عثمان ابن عفان رضي الله عنه قال رايت عثمان توضا الى ان
قال ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا نحو وضوئي هذا
ثم قال من توضا نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث نفسه فيهما
بشيء غفر له ما تقدم من ذنبه فاقتف امر من الاقتفا وهو الاتباع اي
اتبع بعمل الخضوع والخشوع في صلاتك لافعال السلف الصالحين
من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولا تبتدع بالفكر
في صلاتك في امورك الدنيوية لمعاشك الدنية فتلحق بالخلف الذين
اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا ويكره في
الصلاة والمكروه ما ثبت النهي عنه بدليل فيه شبهة او اقتضى ترك سنة
او واجب وعند الاطلاق ينصرف الى كراهة التحريم ما لم يقيد بالتنزيه
السدل اي سدل الثوب وهو ان يجعل ثوبه على راسه وكتفيه ثم
يرسل اطرافه من جوانبه فان كان بدون السراويل فكراهته لاحتمال
كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه
باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء او لغيره للنهي من غير
فصل كذا في البدايع ويصدق على السدل لبسه المنديل مرسلا من
الكتفين فينبغي لمن على كتفيه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق
ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كمه كما بسطه في فتح القدير
وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر واما
عند العذر فلا كراهة واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة
فقيل لا يكره قال بعضهم اي تحريما ويكره تنزيها ويكره ايضا عقص اي عقد
الشعر وهو ان يجمع شعره على راسه ويشده من ورائه بخيط او صمغ او

يشد طرفيه على جبهته مع السكون اي يكره ايضا كون الامام يصلي في
مكان مرتفع عن مكان المقتدين به منفردا اي وحده ليس معه احد من المقتدين
للنهي عنه وللتشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم مكانا مرتفعا اما ان كان
بعض القوم معه فلا باس به ويكره ايضا عكسه وهو كون الامام منفردا في مكان
اسفل والقوم في مكان مرتفع لانه ازدراء بالامام وحكي عن شمس الائمة الحلواني
ان الصلاة على الجرف في المسجد الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة
بان امتلأ المسجد ولم يجد موضعا يصلي فيه فلا باس به ثم قدر الارتفاع
المكروه قامة ولا باس بما دونها وقيل مقدار ذراع وعليه الاعتماد وقيل ما يقع
به الامتياز وفي البحر ان الاطلاق ظاهر الرواية وصحح في البدايع الاطلاق في
النهي وان كان مع الامام بعض القوم لا يكره ويكره ايضا الاقعا وهو
ان يقعد على اليتيه وينصب ركبتيه ويضع يديه على الارض فانه يشبه اقعاء
الكلب كذا في شرح الدرر الا ان اقعاء الكلب في رفع اليدين واقعاء
الادمي في نصب الركبتين الى صدره كذا في الكافي وذلك في حالة التشهد
او بين السجدتين ويكره ايضا دفعه اي المصلي للاخبثين وهما البول
والغائط دفعا مصدر موكد للفعل اي صلاته وهو يدافع ذلك سواء كان قبل
الشروع او بعده حتى لو شغله قطعها وان لم يقطعها اجزاته ويكره كما في عمدة المفتي
وكذا صلاته وهو يدافع الريح وذكر الزيلعي ان النهي محمول على كراهة ونفي
الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء تفوته يصلي لان
الاداء مع الكراهة اولى من القضاء ويكره ايضا الالتفات في صلاته بوجهه
قال في شرح الدرر بان يلوي عنقه لا لحاجة ولو حول صدره عن
القبلة فسدت صلاته مع السكون اي يكره ايضا صلاته اي كون
الشخص الى وجه امرئ اي انسان اخر لانه تعظيم له كما في الكافي وغيره ويكره
ايضا غمض المصلي عينيه في صلاته تنزيها اي تبع ما قبله في الكراهة لانه
عادة اليهود وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى
الله عليه وسلم اذا قام احدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه وقال بعضهم

ينبغي ان يفتح عينيه في السجود لانهما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة
تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب
ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضها بل ربما يكون اولى لكمال الخشوع كما ذكره في
البحر ويفسد الصلاة اي يبطلها الكلام فيها قبل الفراغ منها ولو فرغ
فتكلم بعد قعوده قدر التشهد تمت صلاته لانه خروج بصنعه كما مر
مطلقا اي سوا كان بكلمة واحدة او اكثر عمدا او سهوا او نسيانا او
في حال النوم وهذا اذا تكلم على وجه يسمع نفسه والا فلا يفسد اذا
مثل بالنصب صفة مقدم لكان كلام الناس وهو ما لا يستحيل سواله من الناس
اذا وقع الخطاب به لغيره او دعا به ربه كقوله اللهم اعطني كذا او زوجني
امرأة كائنا اي ذلك الكلام الواقع منه في الصلاة وكذا اي يفسد الصلاة
ايضا اكل لشيء من خارج فمه مطلقا او بين اسنانه وهي قدر الحمصة وقد
ابتلعه ولو مضغه فسدت وشرب فرضا كانت الصلاة او نفلا وعن
طاوس رحمه الله تعالى انه يجوز شربه في النفل وهو رواية عن احمد كذا
في العناية وفي شرح الدرر لانهما ينافيان الصلاة ولا فرق بين العمد
والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة وفي المجتبى كان في فمه اهليلجة فلاكها
فسدت وفي الخلاصة ولو اكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها ودخل في
الصلاة فوجد حلاوتها في فيه فابتلعها لا تفسد صلاته ولو كان الفانيذ
او السكر في فيه ولم يمضغه والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته وكذا
لو رفع راسه الى السما فوقع في فيه ثلجة او بردة او قطرة مطر ووصلت
الى جوفه ويفسد الصلاة ايضا تنحنح وهو ان يقول اح اح بلا ضرورة
بان لم يكن مبعوث الطبع فانه لا يمكنه حينئذ الاحتراز عنه كذا في
النهاية وفي التبيين للزيلعي ولو تنحنح لاصلاح صوته وتحسينه لا تفسد على
الصحيح وكذا لو اخطا الامام فتنحنح المقتدي ليهتدي الامام لا تفسد صلاته
وذكر في العناية انه لو تنحنح لاعلام انه في الصلاة لا يفسدها وفي شرح
الدرر وان كان مضطرا اليه لاجتماع البزاق في حلقه لا تفسد كالعطاس

فانه

فانه لا يقطع وان حصل به كلام لانه مدفوع اليه طبعا واما الجشا فان حصل
به حروف ولم يكن مدفوعا اليه يقطع عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد
وان كان مدفوعا اليه لا يقطع كذا في الكافي ويفسد الصلاة ايضا كل
صوت يخرج من فم المصلي حصلا الالف للاطلاق حرفان فاعل حصلا منه
اي من ذلك الصوت اذا كان مسموعا نحو قوله آه او اف او تف او اخ او
اح ونحو ذلك والثلاثة احرف بالاولى فالصوت المسموع المهجي قاطع
للصلاة وان كان مجرد صوت بلا هجاء لا يقطع او ساق حمارا او وقفه
او استعطف كلبا او هرا بما يعتاده الرستاقيون من مجرد صوت ليس له حروف
مهجاة لا تفسد كذا في المجتبى وكذا يفسد الصلاة ايضا الجواب الذي
يقصد بالبنا للمفعول اي يقصده المصلي بالقران والخطاب معطوف
على الجواب وذلك كمن قرع الباب على المصلي او نودي من الخارج فقال ومن
دخله كان امنا او اراد به الجواب والاذن بالدخول تفسد صلاته واذا اراد
قراءة القران لا تفسد ولو راى رجلا اسمه يحيى امامه كتاب فقال يا يحيى خذ
الكتاب بقوة او ابنه خارج السفينة وهو فيها فقال يا بني اركب معنا واراد
به الخطاب تفسد صلاته وقال في المحيط لو كان في جنبه رجل اسمه موسى وفي
يده عصا فقال وما تلك بيمينك يا موسى واراد خطابه او قال رجل للمصلي
باي موضع مررت فقال بين مصطلة وخرم طيب واراد جوابه او انشد شعرا
في صلاته فيه ذكر الله تعالى نحو قوله تبارك ذو العلى والكبرياء يجعل متكلما في
هذه الوجوه كلها فتفسد صلاته ويفسد الصلاة ايضا العمل الكثير و
اختلف في تفسيره فقيل ما استكثره المصلي قال الامام السرخسي وهذا
اقرب الى مذهب ابي حنيفة فان رايه التفويض الى راي المبتلي وقيل ما يحتاج
الى اليدين عادة وانه فعل بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل
والرمي عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل وان فعله باليدين كنزع
القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزع اللجام ما لم يتكرر ذلك
وقيل ان الحركات الثلاث المتواليات كثير وما دونه قليل وقيل الكثير

ع بل

ما يكون مقصود الفاعل والقليل بخلافه وفي المحيط وبعضهم قال العمل
الكثير عمل يكون مقصود الفاعل وله مجلس على حدة وهذا القايل
يستدل بامراة صلت فلمسها زوجها او قبلها بشهوة تفسد صلاتها
وكذلك اذا مص صبي ثديها وخرج اللبن وقيل انه العمل الكثير ما لو
راه انسان استيقن انه في الصلاة اما اذا اشكل عليه فهو عمل قليل وهو

ليس بصحيح

الاوجه وقال الخاصي في الصغرى المختار في العمل الكثير ما يقع به عند
الناس انه ليس في الصلاة والقليل ما لا يقع به عند الناس انه ليس
في الصلاة وهو الصواب وصححه في البدايع وجامع المضمرات وذكر
الحلبي ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم من المصلي انه في الصلاة فحينئذ
اذا راه على هذا العمل تيقن انه ليس في الصلاة ايضا **و** يفسد الصلاة ايضا
التحويل اي الالتفات والانتقال **في صدره** اي صدر المصلي **عن القبلة**
بان ولى صدره المشارق او المغارب لا اد في تحويل قال في البحر من
حيث استقبال القبلة وفي الفتاوي والانحراف المفسد ان يجاوز المشارق
الى المغارب ثم قال وفي الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا
لا يكفر هو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جايز في الجملة بخلاف الصلاة بغير
طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال واختاره الصدر الشهيد
والعذر في التحويل عن القبلة **نفي** بالبنا للمفعول اي انتفى ولم يكن
فاما لو كان له عذر بان سبقه الحدث في الصلاة فذهب يتوضا وانحرف
عن القبلة لا تبطل صلاته ويبني عليها بالوضوء وكذلك لو عرضت
له حية فعالج في قتلها وانحرف عن القبلة لا تبطل ايضا قال في شرح
الدرر وذكر في المبسوط ان قتل الحية لا تفصيل فيه لانه رخصة
كالمشي في الحدث والاستقاء من البير **فصل في** بيان احكام
ايتاء اي اعطاء **الزكاة** وهذا هو الركن الثالث من اركان الاسلام الخمسة
والزكاة في اللغة النماء والزيادة يقال زكا الزرع اي نما وزاد وفي
الشرع عبارة عن ادا بعض مال عينه الشارع لفقير مسلم غيرها شمي

ولا

ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المالك من كل وجه لله تعالى فيخرج بالاداء الاباحة
فلا تكفي في الزكاة وتكفي في الكفارة وخرج بقوله عينه الشارع جميع الصدقات
اذ لا تعيين فيها وخرج بقوله مع قطع المنفعة عن المالك ما اذا انتفع المالك
باداء الزكاة الى فروعه واصوله ومكاتبه وزوجته اذ يصير ذلك غير موجب
للنفقة عليه فلا يجوز وقوله لله تعالى متعلق باداء لان الزكاة عبارة عن مقصود
فلا بد فيها من الاخلاص لله تعالى وهي النية **شرط الزكاة** اي شرط وجوبها في

ذات

البعض وشرط صحتها في البعض كما ستبينه فشرط وجوبها **العقل** فلا تجب
على مجنون ولا في ماله **و** شرط وجوبها ايضا **الاسلام** لانه شرط لصحة العبا
كلها والزكاة منها والكافر ليس باهل العبادة وشرط وجوبها ايضا **حرية**
اي كون المالك حرا ليتحقق التمليك منه للفقير لان الرقيق لا يملك في حد ذاته
ليملك غيره فلا تجب على العبد والمدبر وام الولد وشرط صحتها **تمليك** للفقير
حتى لو اباح له ان ياخذ من ماله قدر الزكاة لا يجوز كما لو اسكنه دارا سنة
بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة وفي شرح الدرر
ولو كفل يتيما فانفق عليه ناويا الزكاة لا يجزيه بخلاف الكفارة ولو كساه
يجزيه عن الزكاة لوجود التمليك وشرط وجوبها **احتلام** اي بلوغ فلا تجب
على صبي ولا في ماله وشرط وجوبها ايضا **ملك تام** بحذف حرف العطف
لاجل الوزن في هذه الاربعة وذلك بان لا يكون الملك يدا فقط كما في
مال المكاتب فانه ملك المولى حقيقة وملك المكاتب يدا وتصرفا فالمكاتب
يملك التصرف فيه فقط دون المولى وشرط وجوب الزكاة الملك التام وهو
الملك حقيقة وتصرفا رقبة ويدا فمال المكاتب لا زكاة فيه على المكاتب ولا
على المولى لنقصان ملكهما قال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر
لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والعبد وما يملك لسيده فكان مالكا له
يدا فقط والسيد مالكا له رقبة **و** شرط وجوبها ايضا **نصاب** بكسر
النون وهو كل مال لا تجب ~~الصلاة~~ الزكاة فيما دونه من نصب الشي رفعه
كذا في الذخيرة العقبي فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب **نامي** نعت

النصاب من النمو وهو الزيادة ولو تقديرا فان النما اما تحقيقي وهو بالتوالد
والتناسل والتجارات او تقديري وهو ان يكون يمكنه تنمية فانه نام خلقة وان لم
يوجد فيه النما حقيقة فضل اي يزيد ذلك النصاب عن مطالب اسم فاعل
من المطالبة وهي اقتضاء الدين ونحوه الانام اي الناس يعني المطالبين له
من الناس اذا كان مديونا لهم بان كان ذلك النصاب فارغا عن دين العباد
قال في شرح الدرر في نصاب الزكاة فارغا عن الدين المراد به دين له
مطالب من جهة حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ويمنع دين الزكاة حال
بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك لان الامام ومن يطالبه في الاموال الباطنة
هم الملاك فان الامام كان ياخذها الى زمن عثمان وهو فوضها الى اربابها
في الاموال الباطنة قطعا لطمع الظلمة فكان ذلك توكيلا منه لاربابها ولا
فرق بين ان يكون الدين بطريق الاصالة او الكفالة ذكره الزيلعي وغيره
وفضل ايضا عن الحاجة اي حاجة اللازمة اي التي لابد منها الاصلية
كدور السكنى وثياب البدن والات المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة
وكتب العلم لاهله والات المحترفين لانها مشغولة بحاجة الاصلية فصارت
كالعدم وليست بنامية ايضا وحولان الحول اي السنة وسميت حولا لتحول
الاحوال فيها ثم المعتبر في الزكاة بالحول القمري كما في القنية وهو ما كان
بحساب القمر لا بحساب الشمس ثم شرط صحتها النية بابدال التاء هاء
لاجل القافية والمعتبر نية القلب دون اللسان حتى لو دفع لفقير زكاة
ماله ادفعته اليك قرضا جاز على الاصح لان المعتبر نية الدافع لا علم
المدفوع اليه ولا بد ان تقارن النية الاداء او عزل ما وجب عليه
عشرون مثقالا المثقال عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات
نصاب من ذهب بالسكون لاجل القافية وعبر في الكنز بعشرين دينارا
لان الدينار وزنه مثقال ونصاب الفضة مايتا درهم اي مايتان
وحذفت النون للاضافة الى درهم والدرهم اربعة عشر قيراطا فضة
اي من فضة حسب بفتح السين المهملة بمعنى محسوب اي قدر ذلك

وعدده

وعدده قال الجوهري في الصحاح والعد ود محسوب وحسب ايضا وهو
فعل بمعنى محسوب مثل نقض بمعنى منقوض ومنه قولهم ليكن عملك
بحسب ذلك اي على قدره وعدده وقال الكسائي ما ادري ما حسب
حديثك اي ما قدره وربما سكن في ضرورة الشعر او قيمة اي ما يساوي
يوم وجوب الزكاة لا ثمنه الذي اشتراه به العرض بفتح العين المهملة وسكون
الراء وهو كل ما يعرض على البيع غير الدراهم والدنانير والفلوس النافقة
كالاقمشة والامتعة فانها تقوم بالانفع للفقراء فان كان الانفع التقويم
بالدراهم قوم بها وان كان بالدنانير قوم بها او الحلي بضم الحا المهملة وكسرها
وتشديد اليا جمع حلي بفتح الحا وسكون اللام وهو ما يتحلى به من الذهب
والفضة وفي النهر والحكم ليس مقصورا على ما تتحلى به المراة بل حلية السيف
والمصحف والمنطقة واللجام والسرج والالات والاواني كذلك سوا
نوى بها التجارة او التحلي او لم ينو شيئا كما في البدائع وغيره انتهى والحلي
ليس معطوفا على العرض بتقدير قيمة بل معطوف على قيمة فهو بالرفع اذ نفس
الحلي يوزن بالدراهم ان كان فضة وبالمثاقيل ان كان ذهبا او مغلوب
بالرفع معطوف على الحلي غش بكسر الغين المعجمة وبالشين المعجمة ما
خلط بالشيء من غير جنسه وكان ادنى منه قيمة يعني الفضة والذهب اذا كانا
مغشوشين وهما غالبان على غشهما والغش فيهما مغلوب فان حكمهما
حكم الخالصين او ساوا اي غشهما لهما بان كان الغش والفضة والذهب
سواء فهو في حكم الخالص ايضا احتياطا قدروا اي نقل ذلك العلما في
كتبهم قال في شرح الدرر ما غلب خالصه خالص اي في حكم الخالص ذهبا
او فضة وما غلب غشه يقوم لانه في حكم العروض واختلف في المساوي
يعني ان كان الغش والفضة سواء ذكر ابو النصر انه تجب فيه الزكاة احتياطا
وقيل لا تجب وقيل تجب درهمان ونصف مقدار ربع العشر اي ربع عشر
نصاب الذهب الذي هو عشرون مثقالا فربع عشره نصف مثقال وربع
عشر نصاب الفضة الذي هو مايتا درهم فربع عشره خمسة دراهم يعطي

بالبنا للمفعول اي يعطي المزكي المقدار المذكور **الفقرا** بالقصر لضرورة
الوزن جمع فقير وهو من له مال دون النصاب او قدر نصاب غير
نام او هو مستغرق في الحاجة والمساكين نوع من الفقرا والمسكين
من لا شي له فيحتاج الي المسيلة لقوته وما يواري بدنه ويحل له ذلك
بخلاف الاول حيث لا يحل له كذا في فتح القدير **و** يعطي ذلك المقدار
ايضا **غارما** وهو من لزمه دين ولا يملك نصابا كاملا فاضلا عن دينه او
كان له مال علي الناس لا يمكنه اخذه كذا في شرح الدرر **و** يعطي ذلك المقدار
ايضا **ابن السبيل** اي الطريق **في الورى** اي بين الناس وهو المسافر
سمي به للزومه الطريق وان كان له مال في بلده ولم يقدر عليه في الحال
ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته فالحق به كل من غاب عن ماله وان كان
له مال في بلده كما في شرح الدرر **و** يعطي ذلك المقدار ايضا **كل ذي قرابة**
للمزكي اذا كان واحدا ممن ذكر وهو افضل من الاجانب لما فيه من صلة الرحم
غير الصب اي غير قرابة الابوة **وان علا** كالاب الاب **كام** اي وغير قرابة
الامومة وان علت ايضا كام الام **فافهم** يا ايها القاري **ازي** بفتح الزاي
اي مقصودي **وغير ابنه** اي ابن المزكي يعني غير قرابة البنوة **وان**
قد سفلا بفتح الفا والالف للاطلاق كابن الابن **وغير زوجة** للمزكي
وغير زوجها اي المزكية يعني غير قرابة الزوجية **بين الملا** بالقصر اي كالناس
قال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه علي شرح الدرر ولا تصرف اي الزكاة
الي من بينهما ولاد اي اصله وان علا وفرعه وان سفلا فلا يجوز الصرف الي
والديه واجداده وجداته وان علوا ولا الي اولاده واولاد اولاده وان
سفلوا وكذا ان كان مخلوقا من مائه بالزنا كما في الخانية والذي نفاه
احتياطا كما في النهر وذلك لان منافع الاملاك بينهم في الغالب متصلة
فلم يتحقق التمليك علي الكمال ومن ثم منع الولاد من كل صدقة واجبة
كالفطر والنذور والكفارات اما التطوع فيجوز بل هو الاولي كما في
البدايع وقيد بالولاد لان من سواهم من القرابة يتم الابناء بالصرف اليه

وهو افضل لما فيه من صلة الرحم كما في العناية مع الصدقة كالاخوة والاخوات
والاعمام والعمات والاخوال والخالات الفقرا وكذا قال في الظهيرية ويبدا
في الصدقات بالاقارب ثم الموالي ثم الجيران **وابل** بكسر البا ويجوز تسكينها
للتخفيف ولا واحد لها من لفظها وهي الجمال جمع جمل وهي قسمان الاول البخت
بضم البا الموحدة وسكون الخاء المعجمة اخره تا مثناة جمع بختي وهو المتولد
بين العربي والعجمي هو الجمل الضخم ذو السنامين يحمل من السند الي منسوب
الي بخت نصر بتشديد الصاد المهملة وهو اول من جمع بين العربي والعجمي والثاني
عراب بالكسر جمع عربي **وغنم** بالتحريك لا واحد لها من لفظها ويجوز تخفيفه بالا
سكان وهو ما له الية والثاني معز بفتح العين المهملة واسكانها مع الزاي
اسم جنس واحده ماعز والانثي ماعزة **وبقر** مشتق من بقر اذا شق لانه يشق
الارض وهو قسمان ايضا الاول العراب وهي جرد ملس حسان الالوان
كريمة والثاني الجواميس واحدها جاموس فارسي معرب **ترعي كل مباحا**
رطبا او يابسا **سومها** اي رعيها يقال سامت الماشية اي رعت فهي
سايمة كذا في الصحاح **معتبر** شرعا **في الاكثر** اشهر **العام** اي السنة لان اليسير
من العلف لا يمكن الاحتراز عنه وقد لا يوجد الرعي في جميع السنة وهو الظا
فدعت الضرورة الي العلف في بعض الفصول فلو اعتبر اليسير منه لما وجبت
الزكاة اصلا بخلاف ما اذا كان بعض النصاب معلوفا لان النصاب بوصف
الاسامة علة فلا بد من وجوده جميعه والحول شرط فيكتفي باكثره ذكره
في الغاية حتي لو علفها نصف الحول لا تكون سايمة فلا تجب فيها الزكاة
لنفع اي انتفاع بالبانها واولادها **او سمن** يحصل لها قال الزيلعي والمراد
التي تسام للدر والنسل فانه اسامها للحمل والركوب فلا زكاة فيها وان
اسامها للبيع والتجارة ففيها زكاة التجارة لا زكاة السايمة وزاد في
المحيط انه تسام لقصد الزيادة والسمن وفي البدايع لو اسامها للحم
لا زكاة فيها كالحمل والركوب **فياخذ الزكاة منها** اي من هذه السوايم
المذكورة العامل وهو **كل من** اي انسان **ارسله السلطان** في القبايل

للادمي

الواحدة شاة وهي قسمان ايضا
الاول ضان بالهمز صح

لاخذ صدقات المواشي في اماكنها ويسمى الساعي والعاشر هو الذي
نصبه الامام على طريق المسافرين لاخذ زكاة التجار المارين عليه باموالهم
ومواشيهم ليامنوا من اللصوص ويحميهم منهم فلا بد ان يكون قادرا
على الحماية ويكون حرا مسلما غير هاشمي والفقير الذي هو مصرف الزكاة لا
يعطي بالبنا للمفعول اي زكاة السوايم له قصدا اي ابتدا كما قد نقلا
الالف للاطلاق اي كما نقله العلما في كتبهم وذلك لان حق الاخذ من السوايم
للسلطان وحق التمليك والانتفاع للفقير لكن عليه الجزية والخراج
اذا صرفها الى المقاتلة بنفسه ولم يدفعها للسلطان فانه يضمن ولو
اوصى بثلث ماله للفقراء واوصى الى رجل بان يصرفه اليهم فصرف الوارث
بنفسه اليهم حيث لا يجوز كذا في شرح الهداية لتاج الشريعة ذكره في شرح
الدرر وكل خمس من الجمال جمع جمل وهو البعير يطلق على الذكر والانثى
وليس فيما اقل من ذلك شي فيهن اي في الخمسة لانها نصاب الابل الى خمس
وعشرين شاة واحدة ذكرا كانت او انثى فاستمع ايها القاري مقالي اي
قولي الذي قلته لك في البيان ذلك وهو ان في الخمسة شاة وفي العشرة
شاتان وفي الخمسة عشر ثلاث شياه وفي العشرين اربع شياه والخمس
والعشرون من الجمال ذكورا كانت او اناثا او منهما قل يا ايها القاري بنت
بتدا مضاف الى مخاض بفتح الميم وسكون الضاد المعجمة لاجل القافية وهي
الناقة التي طعنت في السنة الثانية لان امها تكون مخاضا اي باخرى عادة
فيها الجار والمجرور خبر المبتدا وما زاد على ذلك عفو لا شي فيه الى ست وثلاثين
وفي ست مع بالسكون ثلاثين من الجمال افتراض بالسكون للقافية
اي لزوم مضاف الى بنت لبون بفتح اللام يعني يلزم في ذلك بنت لبون
وهي التي طعنت في السنة الثالثة لان امها تلد اخرى وتكون ذات لبن
فالحقة بكسر الحاء المهملة وبالقاف المشددة وهي التي طعنت في
السنة الرابعة لانها حق لها الحمل والركوب والضراب لمقتفي اي لمتبع من
العفو وهو الاتباع يقال قفوت اثره وقفيت اثره كذا في المجمل ست مفعول

لمقتفي

لمقتفي واربعين من الجمال اي لمتبع ذلك ليا خذ زكاته وهو الساعي او
العاشر كما مر والجذعة بجيم فذال معجمة وعين مهملة مفتوحات ذكره
الوالد رحمه الله تعالى ولعل الذال تسكن للتخفيف او ضرورة الشعر كما هنا
في احدى وستين من الابل بالبنات الا في احدى لان الابل مونثة لان اسما
الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الادميين لزم تانيثها
ذكره الوالد رحمه الله كذا اي مثل ما ذكر يجب بنتا اللبون بحذف نون
بنتان للاضافة وهو تثنية بنت اي ثنتان من بنات لبون كل واحدة
طعنت في السنة الثالثة كما مر في ست وبعدهن سبعون من الجمال احدى
وتسعين بتقدير وفي احدى وتسعين من الابل حقتين تثنية حقة اي
يلزم الساعي او العاشر الحقتين اذا ملك ذلك المقدار لماية اي الى ماية
يا صاح اصله يا صاحبي فرخم بحذف اخره على خلاف القياس مع بالسكون
عشرين بكسر النون على لغة في ذلك ثم تستانف الفريضة فيجب بكل خمسة
من الابل شاة كما في الاول وفي العشرة شاتان وفي الخمسة عشر ثلاث شياه
وفي العشرين اربع شياه مع الحقتين الواجبتين في الماية وخمس وعشرين و
في كل خمس واربعين والماية من الابل قل يا ايها القاري يجب بنت مخاض
ثم حقتان وهما الواجبتان في الماية وخمس وعشرين والماية من كل
الخمسين فيها اي في الماية داني اي منضما اليها فتصير ماية وخمسين ثلاثة
باثبات التاء على تاويل البعير فانه لفظه مذكر من الحقايق جمع حقة ثم
تستانف الفريضة مرة ثانية قل يا ايها القاري يجب شاة بكل خمسة كما مر
ولا تحل من حال عن الشي اذا مال عنه اي لا تمل عما سبق بيانه وهو ان في
الخمسة شاة وفي العشرة شاتان وفي الخمسة عشر ثلاث شياه وفي العشرين
اربع شياه مع الثلاث حقايق التي في الماية والخمسين والخمس والعشرون
من الجمال فيها مثل ما قلنا اي بنت مخاض مع الثلاث حقاق لستة وثلاثين
فان فيها بنت لبون مع الثلاث حقاق كما اي مثل ما ان في ماية وست
بحذف الواو لضرورة الوزن وتسعين اسمع يا ايها القاري اربعة من الحقا

هو

طعنت

اي بعد الست صح

ق

جمع حقة تجتمع في الوجوب على المزكي لمايتين يعني المايتين بالخيار انشاء
دفع اربع حقاق من كل خمسين حقة او خمس بنات لبون من كل اربعين بنت
لبون كما في المحيط والمبسوط والخانية ثم صارت اي الفريضة ابدا اي دايما
مستانفة وهو الاستيناف الثالث كاية من بعد خمسين بدا اي ظهر لك
ذلك فيما سبق في الاستيناف الثاني لان فيه ايجاب بنت لبون وايجاب
حقة فوق الثلاث حقاق بخلاف الاستيناف الاول فانه ليس فيه ايجاب
بنت لبون مع الخمسين وانما فيه بنت مخاض مع الخمسين وخمس واربعين فلما
زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاق والاربعون
شاة قل يايها القاري نصاب الغنم ضانا ومعزا فيهن اي في الاربعين
المذكورة شاة واحدة من الاربعين بنت حول اي سنة قال في شرح
الدرر ويوخذ فيها الثني وهو ما تم له سنة لا الجذع وهو ما اتي عليه
اكثرها ولانه الواجب الوسط وهذا من المختار فاعلم فعل امر من
العلم وحرك بالكسر لضرورة الوزن ثم ما زاد على ذلك فهو عفو لا شي
فيه الى ان تبلغ مائة وعشرين ومائة احدى بحذف الواو للوزن
وعشرون بها اي فيها شاتان فقط حتى لو اراد الساعي تفريقها وان
ياخذ من كل اربعين شاة شاة لم يكن له ذلك لانه باتحاد الملك صار الكل
نصابا كذا في الولوالجية يا صاح اي يا صاحبي فكن منتبها اي صاحب
انتباه اي يقظة وحذق في فهم المسائل الشرعية والامور الدينية
حيث كانت زكاة السوائم على خلاف مقتضى الراي العقلي وانما
يتبع فيها الوارد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم ثم ما زاد على ذلك
فهو عفو ايضا لا شيء فيه الى مائتين والمائتان منه اي من الغنم ثم واحدة
بالهاء الساكنة موضع التاء لاجل القافية ثلاثة من الشياه الماجدة بالهاء
ايضا للقافية اي صاحبة المجد وهو بلوغ النهاية في الكرم ويراد في
الشياه بلوغها النهاية في زيادة الدر والسمن او الماجدة المعلوفة قال في
المجمل مجدت الابل مجودا نالت من الخلا اي الحشيش قريبا من الشبع وبقال

المجدت

المجدت الدابة اي علفتها ملء كفها ثم ما زاد على ذلك عفو ايضا الى اربعماية واربع
شياة في اربع المياة جمع مائة وفي الثلاثين بقرة نصاب البقر والجاموس
ايضا يجب تبيع وهو ما تم عليه الحول او تبيعة وهي الانثى منه سمي بذلك لانه
يتبع امه اولان قرنه يتبع اذنه ذكره الوالد رحمه الله تعالى فقرر فعل امر من التقرير
وهو التثبت والتبيين وحرك بالكسر لاجل القافية وما زاد فعفو لا شيء
فيه الى الاربعين وفي الاربعين من البقر قل يايها القاري يجب مسن
بضم الميم وكسر السين المهملة وهو ما تم عليه حولان او مسنة وهي الانثى
منه سمي بذلك لزيادة سنه ومتى زاد على الاربعين واحدة لا يكون
عفو فكن يايها القاري فيه اي في ذلك الزايد الحساب مفعول مقدم
لقوله مثبتا اي اثبت الحساب فيه فاحسبه ففي الواحد الزايد على
الاربعين ربع عشر مسن او مسنة وفي الاثنين نصف العشر وفي الثلاثة
ثلاثة ارباع العشر وفي الاربعة عشر مسن وهكذا الى الستين فاذا بلغ
ذلك ستين ففيها تبيعان ثم في السبعين تبيع ومسنة وفي الثمانين مسنتان
وفي التسعين ثلاثة اتبعة وفي كل مائة تبيعان ومسنة وعلى هذا يتغير
الفرض في كل عشرة من تبيع الى مسنة والحمل بفتح الحاء المهملة وبفتح الميم
وجمعه حملان بضم الحاء او كسرها ولد الشاة في السنة الاولى والفصيل
بحذف حرف العطف للضرورة وهو ولد الناقة قبل ان يتم عليه حول
والعجل وهو ولد البقرة حين تضعه امه الى الشهر معا تاكيد للفصيل والعجل اي
كلاهما بعد الحمل لا شي من الزكاة في ذلك المذكور اذا كان كل جنس منه
منفردا من غير كبار معها والمراد انه لا يجب الزكاة في صغار المواشي ما لم يتم له
سنة فلو اشترى خمسة وعشرين من الفصلان او ثلاثين من العجاجيل او
اربعين من الحملان او وهب له ذلك وكانت سايمة لا ينعقد عليها الحول
عند ابي ح ومحمد الا تبعا اي بالتبعية الى الكبار بان كان في الحملان كبار
فتحمل الصغار تبعا لها في انعقادها نصابا ولا تتادى الزكاة بالصغار
بل يدفع لها من الكبار وهكذا في الابل والبقر وليس في معلوفة وهي التي تعطى

ثم بعد ذلك يؤخذ لكل مائة شاة شاة ... على الاربعمائة شاة وما نقص عن
المائة عفو لا شيء فيه صح

العلف من الدابة التي اطعمها العلف فلا تكون سائمة سوا كانت من الابل والبقر
او الغنم **و** ليس في **عامله** بالهاء للقافية وهي التي اعدت للعمل كاثارة الارض
بالحراثة والسقي ونحوه من الاستعمال والحمل على الابل والركوب لنها لانها حينيذ
من الحوايج الاصلية **شي** اسم ليس موخرا والجار والمجرور خبرها مقدم اي
شي من الزكاة **ولا** شي ايضا **في العفو** وهو ما بين النصابين وهذا عند ابي ح
وابي يوسف فانه اذا ملك ماية شاة فالواجب عليه وهو شاة انما هو في اربعين
منها لا في المجموع حتى لو هلك منها ستون بعد الحول فالواجب على حاله
ذكره في شرح الدرر **فاحفظ** يا ايها القاري **حاصله** بالهاء ايضا اي حاصل
ما ذكر من زكاة السوايم **فصل في** بيان احكام **صوم شهر رمضان**
وهذا هو الركن الرابع من اركان الاسلام الخمسة والصوم في اللغة الامساك
وفي الشرع ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى المغرب بنية من اهلها
ورمضان من رمض اذا احترق سمي به لاحتراق الذنوب فيه واطبقوا
على ان العلم في ثلاثة اشهر هو مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان
وشهر ربيع الاول وشهر ربيع كما في تحذف شهر هنا من قبيل حذف
بعض الكلمة الا انهم جوزوه لانهم اجروا مثل هذا العلم مجرى المضاف
والمضاف اليه حيث اعربوا الجزين كذا ذكره السعد في شرح الكشاف
بنية صوم شهر رمضان في الاداء في وقته المعروف دون قضائه
في غير وقته **لكل يوم** من ايام الشهر صحيح لو لم ينو في يوم من الايام لا يصح
صومه فيه لان ترك الاكل والشرب والجماع قد يكون عادة وقد يكون
عبادة لله تعالى والمميز بينهما النية وهي شرط في صحة جميع العبادات
واول وقتها في اداء صوم رمضان **من غروب** اي غروب الشمس
قد بدا اي ظهر ذلك الغروب وانكشف عند الرائي فوقت غروب
الشمس هو اول وقت نية الصوم في الغد واخرها **الى قبيل** تصغير قبل
اي قبيل قليلة لان التصغير للتقليل **الضحوة** وهي وقت الضحى **الكبرى**
تمت الضحوة وهي قبل الزوال **فقط** اي لا بعد ذلك لانه وقت اداء

الصوم من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس ونصفه وقت الضحوة الكبرى
فيشترط النية قبلها لتتحقق في اكثر النهار واما الزوال فنصف النهار وهو
ما بين طلوع الشمس الى غروبها فلو نوى قبيل الزوال لا يجوز لانه خلا اكثر
النهار عن النية **كالنفل** اي كما ان صوم النفل كذلك فاول وقت نيته
من غروب الشمس الى قبيل الضحوة الكبرى **و** كذلك صوم **النذر المعين**
كما اذا نذر صوم يوم بعينه او شهر بعينه **انضبط** اي هذا الحكم ونحوه في
كتب الفقه قال في شرح الدرر صح صوم رمضان والنذر المعين والنفل
بنية من الليل الى الضحوة الكبرى لا عندها فان النهار الشرعي من الصبح الى
الغروب والضحوة الكبرى منتصفه فوجب ان توجد النية قبلها لتكون
موجودة في اكثر النهار فتكون موجودة في كله حكما انتهى ولا شك ان
للاكثر حكم الكل **ومطلق النية** اي النية المطلقة عن قيد الفرضية
او النفلية **تجزي** اي يكتفي بها لكن **فيه** اي في صوم اداء رمضان **و**
لكن لكن **نية النفل** سوا علم انه من رمضان او لم يعلم كمن صام يوم الشك
بنية النفل او كان من عادته صوم يوم الخميس او الاثنين فوافق صومه يوم
الشك فانه يجزيه عن رمضان اذا ثبت ان ذلك اليوم منه **بلا تمويه**
اي تغطية والتباس **و** يصح صوم رمضان اداء **بالخطا** اي الخطا في
الوصف بان ينوي القضا ونحوه قال في شرح الدرر وصح الصوم
بمطلقها اي النية وبنية النفل وبخطا الوصف في رمضان لما تقرر في
الاصول ان الوقت متعين لصوم رمضان والاطلاق في المتعين تعيين
والخطا في الوصف لما بطل بقي اصل النية فكان في حكم المطلق نظير المتوحد
في الدار فانه اذا نودي بيا رجل او باسم غير اسمه يراد به ذلك الا **من**
المريض او من الانسان **المسافر فهما** اي فيقع صومهما عما **قد نويا** بصيغة
الجمع كناية عن التثنية كانها نوع من الجمع عند بعضهم واقل الجمع عنده اثنان او
باعتبار ان المراد جنس المريض وجنس المسافر لا الفرد من ذلك قال في شرح
الدرر الا اذا وقعت النية من مريض او مسافر حيث يحتاج حينئذ الى

اداء

التعيين في الوقت بالنظر اليهما وقال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه اي الى
المريض والمسافر فاذا نويا واجبا اخر يقع عن ذلك الواجب عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد يقع عن رمضان لان الرخصة لاجل المشقة فاذا
تحملها المعذور التحق بغيره ولابي حنيفة انهما شغلا الوقت بالاهم
لمواخذتهما بذلك الواجب في الحال وتاخر مواخذتهما برمضان الى
ادراك عدة من ايام اخر حتى لو مات قبل ادراك العدة ليس عليه شي ولان
وجوب الاداء ساقط عنهما فصار رمضان في حق ادايهما بمنزلة شعبان وفي
صوم قضاء الشهر اي شهر رمضان وصوم الكفارة بالهاء مكان
التاء لاجل القافية سواء كانت كفارة يمين او ظهار او قتل او جزاء صيد
او حلق او متعة او كفارة رمضان كما في العناية وغيرها وصوم
مطلق النذر اي النذر المطلق عن التعيين بيوم او شهر كمن نذر ان
يصوم يوما ولم يعينه او شهرا ولم يعينه خذ يا ايها القاري هذه العبارة
بالها للقافية ايضا اي افهمها واحفظها وهو هذا التفصيل في النية
في الصوم يشترط بالبنا للمفعول اي يشترط الشرع في نية الصوم في
هذه الانواع الثلاثة المذكورة التعيين بان ينوي انه صايم عن قضاء
رمضان دون غيره وان لم يشترط تعيين اليوم الذي افطر فيه من الشهر
وينوي انه صايم عن اليوم الذي نذره ويشترط في ذلك ايضا التبييت
اي تبييت نية الصوم من غروب الشمس الى طلوع الفجر حتى لو لم ينو
قبل طلوع الفجر ونوى بعد الطلوع لا يصح منه ذلك اليوم عن واحد من هذه
الانواع الثلاثة وفي التبيين اذ ليس لها وقت متعين لها فلم تتعين
لها الا بنية من الليل او نية مقارنة لطلوع الفجر فلم تصح نية من النهار
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين والنفل لان الوقت متعين
لها وقال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر ولو نوى مع
طلوع الفجر جاز لانه الواجب قرانها لا تقديمها بل هو الاصل وانما
جاز التقديم للضرورة ثم اعلم ان النية شرط من الليل كافية في كل صوم

بشرط

صوم

بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في
الليل على الفطر لم يصر صايما كما في المحيط فلو افطر لا شي عليه اذا لم يكن رمضان
ولو مضى عليه لا يجزيه لان تلك النية انتقضت بالرجوع كما في الظهيرية
ولو نوى الصايم الفطر لم يفطر حتى ياكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة
ولو قال نويت صوم غدا ان شا الله تعالى او قال اصوم غدا ان شاء
الله تعالى يصير صايما لان المشية تبطل اللفظ لان النية فعل القلب وهو
الصحيح وخبر الواحد العدل وهو من ثبتت عدالته اي براته من
الفسق باخبار الثقات ولا يقبل خبر المستور الحال وقيل يقبل وبه قال
الحلواني والاول ظاهر الرواية وهو الصحيح وتقبل شهادة الواحدة في
روية هلال رمضان كما في العناية والكافي به اي بذلك الخبر ثبوت هلال
شهر صوم وهو هلال شهر رمضان مع وجود علة في السماء كالسحاب
والدخان ولو كان ذلك الواحد العدل قنا اي خالص الرق او كان مدبرا
او مكاتبا او معتق البعض ولو انثى حرة كانت او امة يكون ذلك الواحد
العدل قد رووا اي العلماء هذا الحكم في كتبهم قال في شرح الدرر وقيل
بلا دعوى ولفظ اشهد للصوم بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى او محدودا
في قذف ثم تاب لانه خبر ديني فاشبه الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة
وتشترط العدالة لان قول الفاسق لا يقبل في الديانات وثبوت هلال
الفطر بالعلة اي معها او بسببها فيه اي الفطر بتقدير ثبوته يشترط بالبنا
للمفعول اي يشترط الشرع والطاء الساكنة لاجل القافية نصاب الشهادة
وهو رجلان عدلان او رجل وامراتان بوصف العدالة مع اشتراط لفظ
الشهادة بان يقول الشاهد اشهد اني رايت الهلال وما اشبه ذلك فقط
اي من غير اشتراط الدعوى قال في شرح الدرر وشرط للفطر اذا كان في
السماء علة نصاب الشهادة وهو رجلان او رجل وامراتان ولفظ اشهد لانه
تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه ساير حقوقهم لا الدعوى اي لا يشترط
فيه لان الفطر يوم العيد من حقوق الله تعالى كعتق الامة وطلاق الحرة حيث

لا البنية صح

ل

لم يشترط فيهما سبق الدعوى ولا يقبل فيه شهادة محدود في قذف تاب
وفيهما اي في الصوم في اول الشهر والفطر في اخره من غير علة ترى بالبناء
للمفعول اي تظهر من نحو سحاب او دخان كما مر لا بد من ثبوت الصوم او
الفطر من اخبار جمع عظيم في العرف اي من الناس مفوض اي مقدار
ذلك الجمع لراي اي اختيار حاكم اي قاض من قضاة المسلمين يعني من وقع
الخبر بعيده اذا عرفه قال في شرح الدرر وبلا علة في السماء شرط فيهما اي
الصوم والفطر جمع عظيم يحصل العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطيهم على
على الكذب وقال الوالد رحمه الله تعالى في شرحه وقيل الصحيح ان يكونوا من
اطراف شتى اذ لو كانوا من ناحية لتوهم اتفاقهم على الكذب والمراد هنا من العلم
غلبة الظن لا اليقين كما في المضمرات وفي البحر وروى الحسن عن ابي ح انه
يقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين سوا كان بالسماء علة او لم يكن
كما روي عنه في هلال رمضان كذا في البدايع ولم ار من رجحها من المشايخ
وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن تراي الاهلة وعن محمد
انه يفوض ذلك الى راي الامام كذا في البدايع وفي تنوير الابصار وبلا علة
جمع عظيم يقع العلم بخبرهم وهو مفوض الى راي الامام من غير تقدير بعدد
ولا اعتبار شرعا لاختلاف جنس المطلع بكسر اللام موضع الطلوع اي
المطالع قال في شرح الدرر اختلف في شرح المطالع قال بعض المشايخ
تعتبر وقال بعضهم لا تعتبر معناه اذا راى الهلال اهل بلدة ولم يره اهل بلدة
يجب ان يصوموا برويته اولئك كيفما كان على قول من قال لا عبرة باختلاف
المطالع واما على قول من اعتبر ينظر ان كان بينهما تقارب بحيث لا تختلف المطالع
يجب وان كان بحيث تختلف لا يجب واكثر المشايخ على انه لا يعتبر قال الزيلعي
والاشبه ان يعتبر لان كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن
شعاع الشمس يختلف باختلاف الاقطار كما ان دخول الوقت وخروجه
يختلف باختلافهما والاكل اي اكل الصايم للطعام ناسيا صيامه بان اي
بذلك الاكل المذكور لا يفطر اي الصايم وكذلك الشرب للما ونحوه ناسيا

والجماع

والجماع للزوجة والامة ناسيا ايضا لا يفطر به قربا اي بين ذلك
العلماء في كتبهم قال الوالد رحمه الله تعالى لحديث الجماعة الا النسائي من
نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانه اطعمه الله وسقاه
وفي الصحيح بن حبان عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة
والسلام قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة ورواه
الحاكم وصححه واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الوقاع للاستوا في
الركنية كما في الهداية يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كل منهما نظير
الاخر كما في كونه الكف عن كل منها ركن في باب الصوم كما في العناية كذا
اي مثل ما ذكر في عدم الافطار اكتحال لانه عليه الصلاة والسلام اكتحل
وهو صايم اخرجه الدارقطني وجد طعمه في حلقه او لا لان الموجود
في حلقه اثره داخلا في المسام والمفطر هو الداخل من المنافذ كالمدخل و
المخرج لا من المسام الذي هو خلل البدن للاتفاق فيمن قعد في الماء
وجد برده في باطنه ولا يفطر وانما كره ابو ح الدخول في الماء و
التلفف في الثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة
لا لانه قريب من الافطار وكذا ادهان في كونه غير مفطر للصايم وهو
استعمال الدهن كالزيت ونحوه لعدم المنافي وكذا احتجام بسكون
الميم لضرورة الوزن لما اخرجه البخاري وغيره انه عليه الصلاة والسلام
احتجم وهو صايم وقيل لانس رضي الله عنه اكنتم تكرهون الحجامة
للصايم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا الا من اجل الضعف
رواه البخاري وانزاله بحذف حرف العطف لضيق الوزن عنه والضمير
للصايم اي انزال الصايم منيا بنظر على وجه الشهوة لحلال او حرام
او احتلام معطوف على الانزال او على النظر لما روى الترمذي والبزار
من قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث لا يفطرن الصايم الحجامة والقي
والاحتلام ولانه لا صنع له فيه فكان ابلغ من النسيان او دخل الحلق
اي حلق الصايم من الغبار من ذابة والغبار فاعل دخل فانه لا يفطر

او دخل الذباب او دخان النار ولو كان ذاكرا للصوم لانه لا يمكن الاحتراز
عنه ومفطر اخبر مقدم لقوله صار اي الصايم له اي الغبار والذباب او
الدخان ان ذخلا الالف للاطلاق اذا كان ذاكرا للصوم حيث تعمد
ذلك كما اي يفطر ايضا بتقبيل اي بسببه من الرجل او المراة ولمس بيده
ونحوها على وجه الشهوة انزلا الالف للاطلاق ايضا وان لم ينزل بالتقبيل
او اللمس بشهوة لا يفسد صومه والاكل اي اكل الصايم عمدا في يوم رمضان
اذ اي لانه قبل التعمد بنسيان اي بسبب النسيان انه صايم سقط بالسكون
لاجل القافية حيث لم يفسد صومه ان ظن اي الصايم المذكور فطره مفعول
ظن به اي بذلك الاكل مع النسيان يقضي اي يفسد صومه لتعمد الاكل
بعد ذلك فيلزمه القضاء فقط من غير تكفير اي لا تجب عليه الكفارة بذلك
وكذلك اذا افطر خطا ثم اكل عمدا بعده قال في التنوير وان افطر خطا ثم
~~اكل عمدا بعده~~ او مكرها او اكل ناسيا فظن انه افطر فاكل عمدا قضى فقط انتهى
وذلك لان الاكل ناسيا اوقع شبهة في فساد صومه والكفارة تسقط
بالشبهة كالحدود واما المحتجم اي من احتجم في نهار رمضان فانه نكفير
اي وجوب الكفارة عليه ان ظن فطرا اي انه افطر كذلك فاكل عمدا بعده قد
لزم فيقضي ذلك اليوم ويخرج الكفارة ايضا قال في شرح الدرر اذا احتجم
وظن انه افطر فاكل عمدا قضى وكفر لان فساد الصوم بوصول الشيء
الى باطنه لقوله عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل ولم يوجد الا اذا
افتاه مفت بفساد صومه فحينئذ لا كفارة عليه لان الواجب على العامي
الاخذ بفتوى المفتي فتصير الفتوى شبهة في حقه وان كانت خطا في
نفسها وان كان قد سمع الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام افطر
الحاجم والمحجوم واعتمد على ظاهره قال محمد لا تجب الكفارة لان قول
الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون ادنى درجة من قول المفتي فهو اذا
صالح عذرا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولى ويدل عليه انه عليه
الصلاة والسلام سوى بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف في انه لا يفسد

صوم

صوم الحاجم وفي شرح الوالد رحمه الله تعالى واما في عدم الفطر صريحا
ما رواه البخاري وغيره من انه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو صايم كما
في التبيين وغيره كالاكل اي اكل الصايم في نهار رمضان في كونه موجبا
للقضا والكفارة والشرب كذلك دوا اي ما يوكل للدواء او يشرب له
احترازا عن نحو التراب والحجر وغذا بكسر الغين المعجمة وبالذال المعجمة
ما يتغذى به من الطعام والشراب واما بالفتح وبالدال المهملة فضد العشاء
وهو ممدود وقد يقصر للوزن وهو ما يوكل في الغداة او يشرب كذلك
ايضا عمدا اي على وجه العمد دون الخطا والنسيان والاكراه ومثله
اي مثل الاكل والشرب المذكورين الجماع بان جامع الصايم في نهار رمضان
او جومع عمدا في احد السبيلين من ادمي حي بشرط توارى الحشفة انزل او
لم ينزل ولذا كالاكل عمدا بعد الاكل ناسيا اذا ظن فطره به في انه يفطر ويقضي
من غير كفارة وما بينهما جملة معترضة ان استقا اي طلب القي في
نهار رمضان عامدا فخرج قيئه ملي الفم فانه يفطر ويلزمه القضا
من غير كفارة بالاجماع لا ان يسبق اي غلبه منه كان ذاك القي الذي
هو ملي الفم فاعلم فعل امر وكسر الميم لضرورة الوزن قال في شرح الدرر
ذرعه اي غلبه وسبقه في طعام او ماء او مرة وخرج لم يفطر ملا الفم او لا
لقوله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقا عمدا
فليقض والصوم في يومي العيدين وهما عيد الفطر وعيد الاضحى مكرو
كراهة تحريم وفي ايام التشريق وهي ثلاثة ايام بعد يوم عيد الاضحى كذا
اي مثل الصوم في العيدين مكروه ايضا يا مقتفي اي يا متبعا للاحكام
للاصل الشرعية احفظه واعمل به وليس يقضي اي لا يلزم القضا من
اي الانسان الذي راى جنونه اي جنون نفسه بان افاق من جنونه
فوجد جنونه مستوعبا الشهر اي شهر رمضان كله ولم يفق
في وقت اصلا من ليل او نهار لا من راى جنونه نفسه مستوعبا
ما دونه اي دون الشهر فانه يقضي الشهر كله ولو افاق في اخر

يوم منه اما اذا استوعب باغماء حصل فيقضي في جميع الشهر او في
بعضه يومه اي اليوم الذي اغمي عليه فيه او يوم ليلة فيها اي في
الليلة التي غم فيه اي اجتمع فيها بالاغماء فان صومه في ذلك صحيح
فلا يلزم قضاؤه وقال في شرح الدرر يقضي ايام الاغماء ولو كانت
كل الشهر لانه نوع عرض يضعف القوى ولا يزيل العقل فلا ينافي الوجوب
ولا الادا الا يوما حدث الاغماء فيه او في ليلة فانه لا يقضيه لوجود الصوم
فيه اذ الظاهر انه نوى من الليل حملا لحال المسلم على الكمال حتى لو كان متهتكا
يعتاد الاكل في رمضان قضى رمضان كله لعدم النية ووجود السبب

فصل في بيان احكام حج البيت اي بيت الله الحرام من استطاع
اليه اي الى حج البيت سبيلا اي طريقا وهذا هو الركن الخامس لبقية
اركان الاسلام الخمسة والحج بفتح الحا وكسرها هو القصد في اللغة وفي الشرع
زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص يفترض
بالبنا للمفعول والفاعل هو الله تعالى الحج فرضا عينيا مرة في العمر على
المكلف اي العاقل البالغ فلا حج على مجنون ولا صبي المسلم فلا حج على
الكافر الحر فلا حج على العبد وان اذن له مولاه وكذلك لا حج على المدبر
والمكاتب ومعتق البعض والماذون له فيه ولو بمكة وام الولد لعدم
اهليته لملك الزاد والراحلة ولهذا لم يجب على عبيد اهل مكة بخلاف
اشتراط الزاد والراحلة ولهذا لم يجب في حق الفقير فانه للتيسير لا
للاهلية فوجب على فقراء اهل مكة كذا ذكره الوالد رحمه الله تعالى عن
النهر الصحيح فلا حج على المريض والمقعد والمفلوج والزمن ومقطوع
الرجلين فاعرف فعل امر وحرك بالكسر لاجل الوزن ذي اي صاحب
نعت للمكلف بصر فلا يجب على الاعمى وان وجد قائدا وصاحب
الزاد بالزاي وهو طعام يتخذ للسفر والمراد به الطعام والماء يعني
انه يملك الزاد في موضع يعتاد حمل الزاد منه بثمن المثل على حسب
ما يليق به ثم صاحب الراحلة بالها لاجل الوزن ذهابا وايابا

علي

علي بسير مكة كما في غرر الاذكار والراحلة المركب من الابل والمراد بها المركب
مطلقا ولو بالكرا على حسب ما يليق به قد فضلا اي الزاد والراحلة
اي كان فيهما زيادة عن كل ما لا بد له بسكون الهاء لاجل القافية
قال في شرح الدرر له زاد وراحلة فضلا عما لا بد منه كالسكنى والخادم
واثاث البيت والثياب ونحو ذلك وعن نفقة عياله وزاد الوالد رحمه
الله تعالى والات حرفته كما في فتح القدير وقضاء ديونه والمسكن ما لا بد منه
الا ان يكون مستغنيا عن سكناه بغيره فانه يجب بيعه ويحج لانه
ليس مشغولا بالحاجة بخلاف ما اذا سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى
يمكنه بيعه والاكتفا بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه
وكذا لا يجب بيع مسكنه والاكتفا بالسكنى اجارة كما في فتح القدير وفي
الخانية قال بعض العلماء ان كان[3] تاجرا يملك مالا لو دفع منه الزاد والراحلة
لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه
ويبقى له بعد رجوعه راس مال التجارة التي يتجر بها وان كان حراثا
فالشرط ان يبقى له آلة الحراثة من البقر ونحو ذلك وصاحب الامن
اي عدم الخوف على نفسه وماله في الطريق الموصل الى الحج غالبا حال
من الامن بان يكون غالبا اذ لا تخلو البرية عن الخوف قال في شرح الدرر
مع امن الطريق لان الاستطاعة لا تثبت بدونه وقال الوالد رحمه الله
تعالى والاعتبار للغالب فان غلبة السلامة برا وبحرا وجب في الاصح
والا فلا كذا في النهر وهو مختار ابي الليث كما في العناية وعليه الاعتماد كما
في التبيين وفي حق النسا يشترط لوجوب حجهن التكليف المذكور
وما وصف به مما ذكر مع زيادة معية محرم لهن مكلف نعت للمحرم اي
عاقل بالغ قال في شرح الدرر ومحرم او زوج لامراة في مسيرة سفر والمحرم
من لا يحل له نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة وقال الوالد
رحمه الله تعالى يخرج زوج الاخت وزوج الخالة ونحوهما لان حرمتهم ليست
على التابيد بقرابة وزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحدى الجهات

[3] الرجل

الثلاث كذا في البرجندي ويكون مامونا عاقلا بالغا كما في الخانية والحر
والعبد والمسلم والذمي سواء كما في المحيط قال القدوري في شرحه
الا انه يكون مجوسيا يعتقد حل مناكحتها لا تسافر معه وكذا المسلم اذا
لم يكن مامونا لا تسافر معه وفرضه اي الحج الاحرام وهو كالتحريمة
للصلاة وهو نية الحج مع لفظ التلبية وهو ان يقول لبيك اللهم لبيك
لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك و
شرط انما هو ذكر الله تعالى فارسيا كان او عربيا وخصوص التلبية سنة
وفرضه ايضا الوقوف اي الكينونة بعرفات وهو الجبل المعروف في مكة
فمن كان فيه ساعة من زوال الشمس يوم عرفة الي الصبح يوم النحر او اجتاز
به وهو نايم او مغمي عليه او مجنون او سكران او هايم او هارب او طالب
غريم او حايض او جنب او جاهل انها عرفات صح وقوفه وكلها موقف
الا بطن عرنة وفرضه ايضا بعده اي بعد الوقوف بعرفات بطوف
اي المحرم يعني الطواف بالبيت سبعة اشواط ويسمي طواف الافاضة
وطواف الزيارة ويكون في يوم من ايام النحر والواجب اي واجبات
الحج الوقوف بالمزدلفة باللام الساكنة لاجل القافية وهي المشعر الحرام
وتسمي جمعا وكلها موقف الا وادي محسر واول وقته من بعد طلوع الفجر
الي ان تطلع الشمس وواجب الحج ايضا للغروب اي غروب الشمس
مد اي مد الوقوف بعرفة باللام ايضا فلو نفر من عرفات قبل الغروب
وخرج من حدودها لزمه دم وواجب الحج ايضا السعي بين الصفا والمروة
سبعا اما في طواف القدوم او في طواف الزيارة قال الوالد رحمه الله تعالى
والسعي بين الصفا والمروة واجب علي الرجال دون النساء كذا في البرجندي
وواجب الحج ايضا ابتداؤه اي السعي من الصفا قال في شرح الدرر
بدا بالصفا ويختم بالمروة يعني السعي من الصفا الي المروة شوط ومن المروة
الي الصفا شوط اخر فتكون بداية السعي من الصفا وختمه وهو سابع
علي المروة وهذا هو الصحيح وفي رواية السعي من الصفا الي المروة ثم منها

الي الصفا

الي الصفا شوط واحد فيكون الختم علي الصفا وواجب الحج ايضا المشي
فيه اي في السعي مع عذر انتفي اي بلا عذر فلو ركب اراق دما قال في
التنوير عند عد الواجبات وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشي
فيه لمن ليس له عذر وواجب الحج ايضا رمي الجمار باسقاط حرف العطف
لاجل ضرورة الوزن والجمار هي الصغار من الاحجار فجمرة العقبة في يوم النحر
من المزدلفة سبع حصيات يرميها من بطن الوادي الي اعلاه والجمرات الثلاث
يرميها في مني ثاني يوم النحر بعد الزوال يبدا بالتي مسجد الخيف ثم بما يليه
ثم بالعقبة كل واحد سبع حصيات ايضا ويكبر مع كل حصاة رماها وواجب
الحج ايضا الطواف بالبيت سبعة اشواط للصدر بالسكون لاجل الوزن
اي للرجوع وهو طواف الوداع في حق الغربا جمع غريب بمعني غير اهل مكة
وواجب الحج ايضا الابتدا في الطواف كله من الحجر بالسكون للقافية اي
الحجر الاسود واستلامه سنة وواجب الحج ايضا تيامن باسقاط حرف
العطف للوزن فيه اي في الطواف كله قال في شرح الدرر اخذ عن يمينه
مما يلي كباب اي بيمين الطايف والطايف المستقبل للحجر يكون يمينه الي
جانب وفي شرح الوالد رحمه الله تعالى والحكمة في كونه يجعل البيت عن
يساره ان الطايف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام
علي يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في
اول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها مع وجوب المشي في الطواف
بلا عذر كذا في تنوير الابصار فلو ركب اراق دما ومع وجوب طهر بضم
الطا المهملة وسكون الهاء اي طهارة في الطواف فانها واجبة لا فرض
ومع وجوب ستر عورة في الطواف ايضا تلا اي تبع الستر ما ذكر في الوجوب
وواجب الحج ايضا انشا احرام من الميقات وسياتي ذكر المواقيت
في النظم ويجوز تقديم الاحرام عليها بل هو افضل لا تاخيره عنها كذاك اي
كما ذكر من واجبات الاحرام ايضا للقارن اي الجامع بين احرام الحج واحرام
العمرة ذبح الشاة شكر النعمة الجمع بين النسكين فيذبح الشاة او يتصدق

بسبع بدنة بعد رمي جمرة العقبة في يوم النحر ومن الواجبات ايضا ذبح
الشاة او سبع بدنة لكل ذي اي صاحب تمتع وهو الاحرام بالعمرة اولا
في اشهر الحج ثم الاحرام ثانيا بالحج ويذبح في يوم النحر والقارن وان عجز عن
الذبح صام ثلاثة ايام اخرها يوم عرفة وسبعة بعد ايام التشريق اي
سوا صام في مكة او غيرها وان فاتت الثلاثة تعين الدم وواجب ايضا
ركعتان قل يا ايها القاري عند مقام ابراهيم عليه السلام او حيث تيسر
من المسجد لكل اسبوع يطوفه الرجل بالسكون لاجل القافية وكذا
المراة سوا كان طواف الفرض او الواجب او النفل وواجب ايضا حلق
لربع راسه او التقصير في ربع الراس ايضا بان يقطع منه قدر انملة و
واجب ايضا الترتيب يوم النحر في رمي لجمرة العقبة وحلق لراسه او
تقصير بعده ثم ذبح دم القران او المتعة فاعرف فعل امر وحرك بالكسر
بالكسر للقافية وواجب ايضا جعل الطواف الفرض اي طواف الزيارة
في يوم من ايام النحر الثلاثة فلو اخر عنها لزمه دم وما سواها اي سوى
ما ذكر من الفرائض والواجبات فهو سنن جمع سنة فاستقري اي تتبع ذكرها
في كتب المناسك والكتب المطولة فانها مفصلة هناك مع بقية الحج فمن السنن
طواف القدوم والرمل في الطواف والهرولة في السعي والمبيت بمنى ايام
منى والمبيت بالمزدلفة وحكم الفرض انه لا يجبر بالدم والواجب يجبر به
وغيرها لا يحتاج الجابر واشهر الحج اي التي لا يجوز تقديم الحج عليها بالا
جماع حتى لو اتى بشي من افعال الحج من طواف وسعي قبلها لا يجوز شوال
محل اي تستقر وتثبت وذي قعدة بحذف حرف العطف لضيق الوزن
وعشر ذي الحجة فهي شهران وعشر ايام قل يا ايها القاري فيكره الاحرام
للحج قبلها والافضل في الاتيان بالحج الفرض او النفل القران بكسر القاف
وهو ان يحرم بحج وعمرة معا من الميقات او قبله في اشهر الحج او قبلها ويقول
بعد ركعتي الاحرام اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني ثم يطوف
للعمرة سبعة اشواط يرمل بالثلاثة الاولى ويسعى بلا حلق ثم يحج كالمفرد

فالتمتع

فالتمتع ماخوذ من المتاع وهو النفع الحاضر وهو الجمع بين الحج والعمرة في اشهر
الحج في سنة واحدة بلا المام باهله الماما صحيحا بينهما وهو النزول في وطنه باقيا
على صفة الاحرام بان كان ساق الهدي فانه لا يحلل من الاحرام العمرة فيحرم
من الميقات في الاشهر او قبلها ويعتمر فيها فيطوف للعمرة قاطعا للتلبية اول
طوافه ويسعى ويحلق او يقصر وبعد ما حل منها احرم من الحرم بالحج يوم التروية
وقبله افضل وحج كالمفرد وبعده اي بعد التمتع في الفضيلة الافراد وهو
ان يحرم بالحج فقط من الميقات ويدخل مكة فيطوف للقدوم ويسعى بعده
ثم يبقى محرما حتى يقف بعرفات ويأتي منى فيرمي جمرة العقبة ويحلق و
يطوف طواف الفرض يوم النحر ويفعل جميع ما ذكر من المناسك وهو
اي الافراد اسرع اي اسهل عملا على المكلف من غير زيادة مشقة والعمرة هي
الطواف بالبيت سبعة اشواط كما مر وهو فرضها والسعي بين الصفا والمروة
سبعة اشواط ايضا كما ذكر وهو واجبها انضبط بالسكون لضرورة الوزن
اي تقرر وثبت في الكتب والاحرام شرط لصحة ادائها ولا تكون اي العمرة
غير سنة موكدة فقط لكن تجب بالشروع يلملم بفتح الياء المثناة التحتية و
باللامين واسكان الميم بينهما وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من
مكة ميقات اي موضع احرام اهل اليمن ومن قصد مكة من جهتهم كذاك
اي مثل ذلك الميقات ذو حليفة والاصل ذو الحليفة بضم الحا المهملة و
وفتح اللام وبالفاء وهو المسمى الان ابار علي للمدني اي لمن كان من اهل
المدينة المنورة او قصد مكة من جهتهم وللعراق اي لمن قصد مكة من جهة
العراق ذات عرق بكسر العين المهملة وسكون الراء على مرحلتين من مكة ايضا
اي مرتفع مشهور معروف لاهل العراق قرن بسكون الراء لنجد اي لاهل
نجد ومن قصد مكة من جهتهم ايضا جحفة بجيم مضمومة فحاء مهملة ساكنة على نحو
ثلاث مراحل من مكة للشام اي لمن قصد دخول مكة من جهة الشام ولو لم يكن
من اهل الشام وجاز تقديم الاحرام عليها لا تاخيره عنها للقاصد دخول مكة و
لو لحاجة كذا في شرح الدرر ويلزم المحرم اي يجب عليه ذبح شاة او سبع بدنة

ان لبس بالسكون لاجل الوزن اي لبس مخيطا يوما كاملا وان كان
اقل منه فعليه صدقة وفي التبيين ولو لبس اللباس كلها من قميص وسراويل
وخفين يوما كاملا يلزمه دم واحد لانها من جنس واحد فصارت كجناية
واحدة
وكذا لو دام اياما وكذا لو كان ينزعه بالليل ويلبسه بالنهار لا يجب عليه
الا دم واحد الا اذا نزع على عزم الترك ثم لبسه بعد ذلك فانه يجب عليه
دم اخر لان اللبس الاول انفصل من الثاني بالترك ويلزمه شاة ايضا او
سبع بدنة ان طيب عضوا كاملا من اعضائه بان استعمل الطيب فيه
فاحترس يا ايها المكلف من ذلك اذا كنت محرما والطيب عبارة عن لصوق
عين رائحة طيبة ببدن المحرم او بعضو منه فلو شم طيبا ولم يلتصق
ببدنه من عينه شي لم يجب عليه شي كذا في العناية كحلق المحرم ربع راسه
فانه يلزمه به دم سواء كان بالموسى او بالنورة وكذا لو حلق ربع لحيته
وان كان اقل من الربع تصدق بنصف صاع من بر او بصاع من تمر او شعير
وكذلك ان طيب اقل من عضو وان قتل بالسكون لاجل الوزن اي المحرم
صيدا اي حيوانا ممتنعا بقوايمه او بجناحيه متوحشا باصل الخلقة
بان كان توالده وتناسله في البر وان اشار المحرم ايضا الى الصيد فقتله
الغير باشارته او عليه اي على الصيد دل بالسكون ايضا للوزن اي
المحرم وشرطها ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يتصل القتل
بهذه الدلالات لان مجرد الدلالات لا يوجب شيا وان يبقى الدال محرما
عند اخذ المدلول وان ياخذ المدلول قبل ان ينفلت فلو صدقه ولم
يقتله حتى انفلت ثم اخذه بعد ذلك فقتله لم يكن على الدال شي قيمته
اي الواجب حينئذ قيمة ذلك الصيد وهي ما قومه عدلان في مقتله او
في اقرب مكان منه كقطع اشجار الحرم بالسكون لضرورة الوزن فان
ذلك موجب لقيمته يتصدق بها على الفقراء مباحة حال من الاشجار
اي هي مما ينبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس سواء كان مملوكا
لانسان او لم يكن قال في شرح الدرر وهو ما ينبت بنفسه وليس من

جنس

جنس ما ينبته الناس ويستوي فيه ان يكون مملوكا لانسان بان نبت
في ملكه او لم يكن حتى قال في رجل نبت في ملكه ام غيلان فقطعها انسان
فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة اخرى بحق الشرع الا اذا جف اي يبس ذلك
الشجر النابت في الحرم فقطعه انسان فانه يجوز ولا شي عليه لانه ليس بنام
واستحقاق الامن من القطع باعتبار النمو والزيادة وقد تم بالتاء المثناة
الفوقية اي فرغ الكلام على اركان الاسلام الخمسة بما هو على وجه الاختصار
ارشادا وتعليما للمبتدئين من الصغار وتمام هذه الابحاث مذكور في
المطولات والحمد اي كل حمد لله سبحانه وتعالى على الهداية اي الارشاد والتوفيق
اقول في ابتداء اي ابتداء هذا النظم والنهاية اي نهايته والفراغ منه وانني
اي ناظم هذه الابيات عبد الغني ابن اسماعيل بن ابراهيم بن عبد الله بن
محمد بن عبد الرحمن بن ابراهيم بن عبد الله بن جماعة المقدسي النابلسي
الدمشقي اصلح ربي اي مالكي وخالقي اخير النفس بفتح الفاء اي النفس
الاخير الذي يخرج الروح بخروجه والمراد ان يكون احسن اعماله عند
لقاء ربه بحرمة النبي المبعوث من الله تعالى البار من ذرية عدنان وهو من
اجداد النبي صلى الله عليه وسلم محمد اسم نبينا ورسولنا عليه الصلاة والسلام
من اي الذي جاء من عند الله تعالى بالفرقان وهو القران المجيد الذي لا
ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد صلاة ربنا
اي رحمته العامة والخاصة عليه اي على محمد صلى الله عليه وسلم وعلى جميع
الال اي اهل بيته المومنين به من حيث النسب ومن حيث الاتباع الكرام
جمع كريم من الكرم وهو ضد اللوم والخسة النبل بضم النون وفتح الباء
الموحدة جمع نبيل من النبل وهو الفضل والنابل هو الحاذق بالامر كذا في
المجمل وعلى جميع صحبه جمع صحابي وتقدم بيانه من كل باب للصحب اولهم
وللال شهم بفتح الشين المعجمة وسكون الهاء قال في المجمل الشهم ذكي الفؤاد
متقي اي صاحب تقوى وهي استقامة الظاهر والباطن على الحق الشرعي
ما غسل اي مدة غسل الصبح وهو الفجر الصادق ويسمى ابن ذكا وذكا بالضم

والقمر الشمس ثياب جمع ثوب الغسق اي الظلمة والغاسق الليل وفي
الكلام استعارة الغسل لاذهاب نور الفجر سواد الليل واستعارة الثياب
لظلمة الليل فهي استعارة بالكناية شبه الصبح بالماء وحذف المشبه به وهو
الماء وذكر المشبه وهو الصبح وذكر الغسل استعارة تخييلية لانها شيء
من لوازم المشبه به المحذوف وذكر الثياب ترشيح للمشبه به لانه مما يلايمه
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب قال مولفه رحمه الله تعالى
وهذا اخر ما اردنا ذكره على هذه المنظومة من الشرح نفع الله تعالى بها عباده
وادام لهم التوفيق والافاده انه سميع لتضرع قريب مجيب مجيبا انتهى

قد وقع الفراغ من هذه النسخة المباركه نهار الاثنين
خلا في شهر ربيع الاول اربعة ايام الواقع في سنة
الف ومايه وتسعايه وذلك بخط الفقير
الحقير راجي عفو ربه الكريم يوسف بن
السيد عمر سالم الطرابلسي بلدا الحسيني
نسبًا عفى عنه امين
امين امين
م

وقل ان تجد عيبا فسد الخللا • تبق عند الناس في عين الملا
لا تعاير من به عيب وقل • جل من لا عيب فيه وعلا